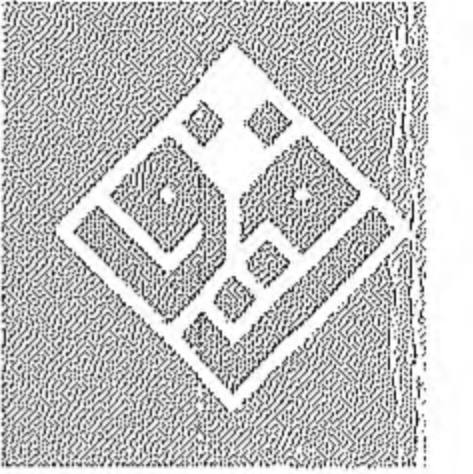
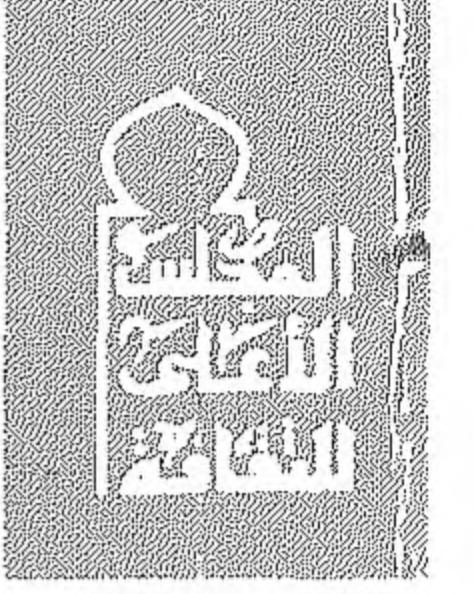


جونارويس

الجانب الديني للفلسفة

ترجمة: أحمد الأنصاري - مراجعة: حسن حنفي



المشروع القومي للترجمة



201

اهداءات ٢٠٠٢

مجلس الاعلى للثقافة

القاهرة

المشروع القومي للترجمة

الجانب الديني للفلسفة

نقد لأسس السلوك والإيمان

تأليف

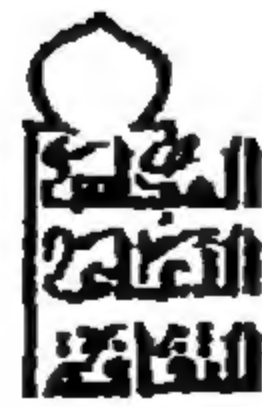
جوزايا رويس

ترجمة

أحمد الأنصاري

مراجعة

حسن حنفي



٢٠٠٠

مقدمة المترجم

جوزايا رويس

(١٨٥٥-١٩١٦)

يعد جوزايا رويس من كبار فلاسفة المثالية في القرن التاسع عشر ، وتلّى أهمية كتابه " الجانب الدينى للفلسفة " من كونه محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين وبقاها عن الفلسفة ، وفى الوقت نفسه مؤكدا لعقلانية الدين ، ولئن كان التوفيق بين الدين والفلسفة قضية قديمة ، وتفرض نفسها على كل العصور ، فقد مارس فلاسفة الإسلام عملية التوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامى ، وحاول فلاسفة المسيحية تعقيد الإيمان ، إلا أن ما يعطى أهمية لهذا الكتاب يكمن فى توقيت ظهوره ، فالفلسفات المعاصرة اتجهت إلى رفض الميتافيزيقا ، وفقدت الثقة فى الدين التقليدى وبخاصة بعد معاناة الإنسان من الحروب وفساد الحياة ، فغلبت نزعة التشاؤم وانتشر الشك فى كل مقدس دينى أو فلسفى ، وسادت روح الفرية والأناية ، وطفعت الروح المادية وكثرت النزعات الإلحادية ، وانقسم الفلاسفة والمفكرون قسمين : منهم من جعل الفلسفة والمذاهب الجامدة والميتافيزيقا مسئولة عما بلغه العالم من فوضى وفساد وإلحاد ، ومنهم من اتهم الأفكار الدينية التقليدية ، قجمودها وتخلفها جعلها لا تتناسب ظروف العصر ، بل هناك من تطرف وبالغ فى اتهام الأديان ، فجعلها سببا فى الحروب والصراعات وانتشار الاستغلال والفقر والذلة للشعوب ؛ تمسك كل فريق بموقفه ، فريق مهاجم رافض للميتافيزيقا عموما وناقدا للفلسفة ، وقصر وظيفتها على تحليل اللغة وفلسفة العلم ، وفريق ثان رافض للأديان ، مطالب بإلغائها ، أو بفصل الدين عن الحياة العامة ، ونظم الحكم والسياسة والاقتصاد . لذلك تتمثل أهمية الكتاب فى محاولته التوفيق بين الدين والفلسفة ، وتقديمه نموذجا معاصرا لكيفية معالجة الصراع ، وربما يسهم أيضا فى إلقاء الضوء على الجدل الدائر بين المفكرين العرب المحيئين عن كيفية الإصلاح وتطوير المجتمع فهناك من يرى فى العلم والعقلانية وتجنب الدين طريقاً للإصلاح ، فيطالب بالطبيعة الجبرية مع الماضى ، وهناك من يرى أنه لا تقدم إلا بالعودة إلى الأصول وإحياء الماضى والسير على نهج الأقدمين ، وهناك من يطالب بالتوفيق بين الاتجاهين ، ولعل هذا الكتاب يقترب من هذا الموقف ، والواقع أن كلا

الاتجاهين يحمل قطيعة للآخر ، وإن كان هناك أمل فى الإصلاح والتطور ، فلا بد أن يتأتى بالمزج بين الاتجاهين بملامحهما المعروفة ؛ وإن كان لابد من تعقيل الإيمان ، فالفلسفة لها جانب لبنى ، وإن كان الماضى قائما هناك ، ويدخل فى صلب الحاضر ، فلا بد أن يظل ماضيا ، ولئن كان الحاضر لابد أن يأتى متسقا مع الماضى ، ونابعا منه فلا بد أن يظل حاضرا ، له ملامحه الخاصة وألوانه ومناهجه التى تتناسب عصره وطبيعته . والحقيقة أن التوفيق ، لا يعنى تخاذلا أو ضعفا أو هروبا من التحدى ، وإنما المسألة على العكس من ذلك ، فموقف الرفض ، موقف ثابت جامد حاسم ، يؤدى إلى تحجر الفكر وثباته ، أما التوفيق فموقف قلق دائم البحث عن نقاط التقاء ، ودائما ما يكون بين اتجاهين ، كليهما أصيل وضرورى وحق . لذلك تعد محاولة "رويس" فى التوفيق نموذجا للقارئ العربى ، وإن كان من الصعب نقل أفكار موضوعات حضارة ما ، إلى حضارة أخرى ، فمن الممكن الاستفادة من المناهج والألوان ، فالمواقف والأزمات الحضارية تتشابه ، ولذلك قد يقدم هذا الكتاب ، تأسيسا فلسفيا للموقف التوفيقى .

أولا : حياته ومؤلفاته

ولد رويس فى مدينة سيرا نيفادا ، بولاية كاليفورنيا بالولايات المتحدة . وفى حديث عن نكرياته ^(١) ، يقول ، ولدت فى مدينة تكبرنى بخمس أو ست سنوات ، ويعمل سكانها بالتنقيب فى المناجم . ومازلت أفكر فى وصف والدى لها ، بأنها مجتمع جديد ، كنت أنظر للكثير الخاصة بالتنقيب ، وجنوع الأشجار الضخمة المقطوعة هناك ، ومقابر عمال المناجم ، وأحدث نفسى قائلا ^(٢) ، من الواضح أنه كان هناك أناس ، عاشوا وماتوا هنا . فالجنوع والأشجار تؤكد قدم المكان ، والازدهار والفضرة المنتشرة فى كل أرجائه تعد دليلا على محبتهم وإخلاصهم له ، فأتين الجدة فى هذا المكان ؟ ولماذا يوصف بالبكارة ؟ بدأت أشعر بأن مهمتى فى الحياة مكرسة للبحث عن معنى هذا التساؤل ، ووضع إجابة له .

(١) جوازيلا روس : كلمات تحدث بها عن نفسه ، فى فندق دالتون ، فى فلايفيا ، فى شهر ديسمبر ١٩١٥ ، الجزء الخامس والعشرون ، المجلة الفلسفية ، العدد ١٤٧ شهر مايو سنة ١٩١٦ .

(٢) المرجع السابق .

درس الفلسفة ، وسمع قراءة الإنجيل من والته ، وتعلم القراءة ، وفن الجدل من إحدى أخواته البنات ، التي كانت تكبره بثلاث سنوات . كان عنيدا ويميل إلى التمرد وبخاصة على طقوس أيام الأحاد . تثر بنتائج الحرب الأهلية الأمريكية ، التي لم يحضرها ، وباعتقال الرئيس " لنكولن " . " وقال إنه منذ هذه اللحظة بدأ اهتمامي بالوطن يصاحب اهتمامي بالدين " .

انتقل في بداية عام ١٨٦٦ إلى الدراسة في إحدى المدارس الخاصة ، بسان فرانسيسكو ، وشعر لأول مرة في حياته ، بمدى سلطة المجتمع على الفرد ، لما عاناه من ندرة الأصدقاء بسبب اللون الأحمر لشعره ، ولعدم معرفته لألعابهم ، فكون انطباعا كئيبا عن المجتمع ، أشار إليه في كتابه " مشكلات المسيحية ، عند مناقشته لمذهب "بولس" عن الخطيئة الأولى ، في الفصل السابع من رسالته للرومان .

بدأ دراسته الجامعية في مدينة كاليفورنيا عام ١٨٧١ ، وحصل على أول درجة جامعية ١٨٧٥ وفي دراسته العليا ، قرأ "جون ستورات مل" ، و"هيرت سبنسر" وعن نظرية التطور . ذهب بعد التخرج إلى ألمانيا ، ثم إلى جامعة ، "جون هويكنز" ، ثم عاد إلى جامعة كليفورنيا من عام ١٨٧٨ إلى ١٨٨٢ ، وظل منذ ذلك الوقت يعمل في جامعة هارفارد . استمع أثناء إقامته في ألمانيا إلى "كوتزه" ، و "شوينهور" ، واهتم فترة طويلة بفلسفة "كانط" و "هيجل" ، وإن كان لا يعد نفسه متأثرا بفلسفة هيجل أو جرين وفي عام ١٨٩٠ تأثر بالمدرسة الرومانسية تأثرا كبيرا ، وكان في الوقت نفسه شغوقا بالمنطق والرياضيات . وفي أثناء إقامته في ألمانيا ، كان انغزاليا ، لا يشارك في أي جماعة ، جاهلا بالسياسة ، وعضوا غير مؤثر في الجمعيات . ولم يشترك في أي جمعية اجتماعية . وبالرغم من معاناته الدائمة من المجتمع ، فإنه جعل فكرة المجتمع محور تفكيره . إن من ينظر إلى أحوال المجتمع البشري اليوم قد يتساءل لماذا نعطي كل هذا الاهتمام للمجتمع الإنساني فلا نجد أمامنا إلا مجتمعات فاسدة ، لا تحقق أبسط مطالب الإنسانية ، ولا تسبب إلا القهر والعذاب للروح الإنساني ، ولا ينتصر فيها إلا أعداء الإنسانية ، يجيب رويس إنه يشعر بالآزمة وبالعجز عن تحقيق المجتمع العظيم ، ولا يسعه إلا تحقيق هذا المجتمع في يوم من الأيام ، ولا يتمني أن يحيا إلى اليوم الذي ينتصر فيه أعداء البشرية (١) .

(١) المرجع السابق ص ٥

كانت رسالة رويس للحصول على درجة الليسانس عن "لاهوت برمشتيوس" لإسخيلوس ومن مؤلفاته أهمية التحليل المنطقي (١٨٨١) ، والجانب الدينى للفلسفة (١٨٨٥) ، دراسة للشخصية الأمريكية (١٨٨٦) روح الفلسفة الحديثة (١٨٩٢) ، مفهوم الله (١٨٩٧) دراسات فى الخير والشر (١٨٩٨) العام والفرد (١٩٠٠-١٩٠٢) جزآن ، مفهوم الخلود (١٩٠٠) الوضع الحالى لمشكلة الدين الطبيعى (١٩٠١-١٩٠٢) ، مدخل إلى علم النفس (١٩٠٣) ، هيربرت سبنسر تقويم ومراجعة (١٩٠٤) ، علاقة مبادئ المنطق بأسس الهندسة (١٩٠٥) فلسفة الولاء (١٩٠٨) مشكلات الجيل ومشكلات أمريكية (١٩٠٩) ، وليم جيمس ، ومقولات أخرى عن فلسفة الحياة (١٩١١) ، مصائر البصيرة الدينية (١٩١٢) مبادئ المنطق (١٩١٢) مشكلة المسيحية ، (١٩١٣) جزآن ، الحرب والتأمين (١٩١٤) ، وذلك إلى جانب الكثير من المقالات التى قام بنشرها فى أعداد من المجلة الفلسفية الأمريكية ، وبعض المؤلفات التى قام بالإسهام فيها ومراجعتها .

ثانيا : الملامح العامة لفلسفته

ظهرت الهيجلية الجديدة فى النصف الأول من القرن العشرين ، بوصفها رد فعل على الوضعية وقد أعطى اسم الهيجلية الجديدة ، لتيار إحياء الفلسفة الهيجلية ، الذى بدأ فى أسكتلندا وانجلترا ، ثم امتد إلى أمريكا ، وكان ممثليها فى أسكتلندا وانجلترا ، سترلينج ، وكيرزد وجرين ، وراى وروزانكوف ، وهالدين ، ماكتاجرت ، تيلور ، وفى أمريكا هاريس ورويس ، وهوكج^(١) . وكانت المثالية بالنسبة لأمريكا بعثا جديدا ، وتيارا فكريا يسعى لتحقيق النهضة ، جنبا إلى جنب مع البراجماتية ، فظهرت فى أمريكا يقظة فكرية ، بدأت كما بدأت النهضة الأوروبية ، بنوع من التحرر الفكرى من سيطرة الكنيسة ، وأمنت بالمثالية الألمانية كقوة لإصلاح الدين والأخلاق الأمريكية . فأمنت بالله عن طريق العقل بدلا من طريق العبادة ، ويمكن القول إنها ركزت على دراسة كانط وخرجت منها أربع مدارس ، تمثل كل منها نموذجا أمريكيا ، أو صبغة أمريكية للمثالية الألمانية ، وكل منها نمط خاص من المثالية ، هذه المدارس الأربع ، هى : مذهب الشخصية (يوردين باركر براون) والمثالية

(١) د . حسن حنفى : مقدمة فى علم الاستقراب ، الدار الفنية - القاهرة ص ٢٧٣ - ٣٦٨ .

التأملية أو الموضوعية (جيمس أنويل كرايتون) ، والمثالية الدينامية (جورج سلفسترمورس) والمثالية المطلقة (جوزايا رويس)^(١) .

ولقد جاءت فلسفة "رويس" المثالية ، فلسفة قادرة على الكشف عن دين مثالي ، يستطيع كل إنسان اكتشافه بنفسه ، بصرف النظر عن عقيدته فإن كان الدين يستند على قانون أخلاقي ، ومثل أخلاقية عليا ، ويحقق للإنسان الحماس الجارف ، والعاطفة الدافعة تجاه هذا القانون ، ويقدم نظرية ورؤية للعالم ، تبين توافق طبيعة الأشياء ، ونظام العالم مع هذا القانون الأخلاقي ، وترشد الفرد نحو طرق تحقيقه فإن الفلسفة المثالية قادرة على إقامة هذا الدين ، إنه دين بلا طقوس وبلا عقائد بالية حجرت العقول ، وأثارت الصراعات والحروب ، ونصبت المشانق ، دين لا يقوم على الإرهاب ، وعلى التهديد والوعيد ، وفرض القانون ، ولا يقوم على المحبة والعاطفة ، لأن العواطف متقلبة ، ولا يستمد كيانه من حقائق يقينية بوجماطية ، يسهل الاعتراض عليها ، أو من كائنات خرافية يسهل رفضها ، إنه دين العقل ، دين المثالية في كل عصر ، بصيرة بينية تظهر وسط الشكوك ، حقيقة بينية: كلما ازداد الشك فيها ، تكتشف يقينا جديدا ، يكمن في كل شيء ، فالعالم مظهر لها والفكر الإنساني نموذجا ، فهي وعى ذاتي أبدي واحد شامل فلسفة تقول بوحدة الحياة ، وبوجود المطلق ، والعقل الكلي الشامل لكل شيء يتصف بالعدل المطلق يرى أفعال الإنسان ، ويصاحبه في كل فعل منها ، ولكنه لا يتدخل فيها . يشعر الإنسان بوجوده بجانبه ، ويوصفه دليلًا على الخيرية المطلقة ، ومرشدا لوحدة الكون من حوله ، فيستمد العون اليني ويحيا السكينة والراحة . لا يرهب وجوده ، أو يخشى عقابه ، أو ينتظر ثوابا منه ، أو مكافأة على أفعاله فكل مراده منه أن يؤكد له صواب فكرته ، يكتشفه بنفسه ، بدونه تستحيل الأخطاء ، وهو الضامن ليقينه ، ولما صدر منه من أحكام صائبة كانت أم خاطئة ، يخلصه من التشاؤم والشك لأنه يحيا وسط الشكوك ، فالشك طريق إليه ودليل على وجوده^(٢)

ولا تعارض مثالية "رويس" العلم ، ولا تقف حجر عثرة أمامه ، بوضع أحكام وفروض مسبقة ، وإنما تجعل للعلم مكانه . ولكن إن كان العلم طريقا لمعرفة الحقائق العينية ،

(١) شنير : تاريخ الفلسفة الأمريكية ، دار البيان ص ٢٢٥ .

(٢) د . أحمد الأنصاري : فلسفة الدين عند جوزايا رويس ، جامعة القاهرة رسالة دكتوراه ، كلية الآداب ، قسم الفلسفة ١٩٧٩ الفصل الثالث من الباب الثالث .

والتجريب منهجة ، والمسلمات أنواته ، فإنه لا يخبر إلا عن جانب من الحقيقة فعالم العلم عالم الوصف ، ولا قيمة له خارج ميدانه لذلك فالعلم أول مراحل معرفة الحقيقة ، وليس هناك غير طريق الفلسفة ، الذى يكشف لنا عن وحدة العالم ، وعن قيمته الحققة ، فالعالم تجسيد لفكر ، حامل لعقل كلى مطلق ، ولم يخلقه أو يتحكم فى مصيره ، وإنما يكشف عن نفسه فيه فتتحقق له المعقولة ، ويصبح عالما قابلا للمعرفة ، وعندما يسمح العالم بعمليات التمييز والمقارنة ، يكشف عن هويته ، منطقته منطق العقل ، ونظام الأشياء نظام الأفكار ، والعلاقات بينها نفس العلاقات الكامنة بين الأفكار . فإذا كان العالم يحوى ما يحويه على صورة ذات واعية ، وكان كل ما هو ذات يعبر عن نفسه ، فى سلسلة من الأفعال ، وفى بناء متسلسل يكون كل فعل فيه ملحقا بآخر ، فعالم السلاسل المنطقية يحكم كل شئ ، يكشف لنا عن تسلسل وقائع العالم تسلسلا محكما ، وإن كان ليس فى مقدورنا رؤية كل طقات السلسلة ، فما علينا إلا اكتشافها حيث تكون كائنة فى العقل الشامل . فالمنطق يكشف الواقع وعالم الروح ، ومنطق الله منطق الإنسان ، فالعالم هناك ، يعبر عن هدف كامل محدد ، وتكون وقائعه وحوادثه حواشي حياة .

ومثلما جاءت مثالية "رويس" مجددة للدين ، جاءت مجددة للأخلاق ، فنبتت الأخلاق من وسط فوضى المثل العليا ، انتفى سادت الفكر الفلسفى فى القرن التاسع عشر ، ومن جوف التشاؤم وظلام الشك نبتت البصيرة الخلقية التى ترشد الإنسان نحو الخيرية ، وتحقيق أكبر قدر من الانسجام والوحدة بين الأفراد ، وبين الغايات الأخلاقية المتصارعة ، فترشد الإنسان نحو المثل الأعلى ، الذى لا يستمد قيمته من واقع يكشف عنه ، أو من عاطفة ذاتية يرغبها ، وإنما من ذاته ، ومن كل شك يوجه إليه . فالشك أول مراحل البصيرة الخلقية التى ترشد الإنسان عن واجباته ، إلى مهمته فى الحياة ، وإلى وجود العقل الكلى الشامل لكل شئ والإدارة الكلية للخيرة فىرى الإنسان غاياته تتحقق فى الكون ، والشر ما هو إلا خير كلى ، يحيا مهزوما فى باطن الفعل الخير ، فهو جزء ضرورى من كيان الإرادة الخيرة . ومثلما يشعر الإنسان بهزيمة الشر بداخله ، بوصفه جزءا رئيسا من إرادته الخيرة ، فإنه يستدل على أن الشر جزء ضرورى له مكانته فى الخيرية المطلقة .

وبالرغم من اتهام المثالية ، بأنها فلسفة فضاء ، تتعامل بالتصورات المجردة ، أو تقدم شيكات بدون رصيد كما قال عنها "برجسون" فإن فلسفة "رويس" ، تعد من الفلسفات التي اهتمت بالمجتمع ، ولئن كان كل من "إيوارد" و"أمرسون" و"وليم جيمس" ، من الفلاسفة القلائل الذين استطاعوا التعبير عن روح المجتمع الأمريكي ، وعن فترة الحرب الأهلية وما بعدها ، فإن القيمة الاجتماعية لفلسفة "رويس" لا تقل منزلة عن دور هؤلاء . بل هناك من يجعل "وليم جيمس ورويس" ، الممثلين الوحيدين للروح الأمريكية ويعثها بعد الحرب الأهلية . فلقد كان المجتمع الأمريكي في فترة ما بعد الحرب ، قد فقد الثقة في تقاليده وقيمة الخلقية والدينية ، ولم تعد القصائد الدينية الرسمية التقليدية ، قادرة على مواجهة مشكلات ما بعد الحرب ، وعلى التعبير عن روح المغامرة والبحث عن الذهب التي سادت المجتمع الأمريكي . ولئن كان "وليم جيمس" قد قدم فلسفة براجماتية ، ترفع من قيمة العمل ، وتنادى بالكثرة والتعدد ، وتنشر الديمقراطية ، وتنادى بالحرية الفردية ، ويتنوع وتعدد الخبرات الدينية ، وبأن لكل فرد خبرته الخاصة ، فإن فلسفة "رويس" قد جعلت المجتمع محورها ، تناقش تصور المجتمع وتكويناته وأنواعه وأشكاله ، وحاولت التوفيق بين النزعة الفردية وروح الجماعة ، بين الفرد والمجتمع ، وقالت بروح المجتمع التي تجمع المتناقضات وتوحد بينها ، فقالت بفلسفة الولاء ، وهناك الإنسان الفرد والإنسان المجتمع ، الأول ظاهر والثاني كامن في أعماق الفرد ، بل ويمكن القول : إن فلسفة رويس قد رفعت من شأن المجتمع إلى حد التآليه .

وأخيرا يمكن الزعم بأن مثالية "رويس" ، عالجت الكثير من الموضوعات التي كانت مصدر إشكال لكل من الفلسفة والدين بوجه عام ، والدين المسيحي بوجه خاص . فلقد نتج عن فلسفة كانط النقدية في القرن الثامن عشر ، أن أصبحت فكرة "الله" و"النفس" و"حرية الإنسان" و"الخلود" ، من مصائد العقل العملى فقط ، وخارج حدود العقل النظرى ، الأمر الذى سبب إشكالات حقيقية للديانة المسيحية ، التي تأسست على هذه الأفكار . كما جاءت الفلسفات المثالية بعد كانط ، تعالج المشكلات الفلسفية التي نتجت عن فلسفته ، فردت كل شئ إلى الأنا "فشتة" ، ووجدت الأنا واللا أنا "شلتنج" وجعلت المطلق حاويا لكل شئ "هيجل" ، فقالت بالمثالية الواحدة ولئن وجدت المسيحية في هذه المثالية القائمة على الوعى بالذات ، وتأكيد فكرة الله ، دعما لأفكارها فإنه من الملاحظ أيضا عند النظر إلى تاريخ الفلسفة ، أنه قد نتج أيضا عن فلسفة كانط النقدية ازدياد النزعة الشكية واللائرية ، طالما أن "الشئ في ذاته" لا يمكن معرفته ، وتظل مسائل الدين خارج حدود

العقل ، أو أن العقل لا يستطيع الحكم عليها . ومما زاد من النزعات الشكية واللاأثرية والتشاؤمية بوجه عام ، ظهور نظريات علمية جديدة ، وبالأخص نظرية التطور ، وما ترتب عليها من مشكلات دينية ، ظهرت بسبب عدم اتساق هذه النظرية مع أفكار الأبيان خاصة الأفكار المسيحية . فظهرت فلسفة سبينسر ، وصار المطلق لا معروفا ، وأصبح البقاء للأصلح قانون الحياة . ولئن كان اللامعروف ، لا يحقق أمانى الفكر المسيحي ، إلا أنه يتصف بالغموض ، لذلك لا يمثل تحدياً خطيراً للعقيدة ، طالما أن القصائد الدينية الجامدة تجعل الحقيقة الدينية سراً غامضاً ^(١) .

وبالرغم من اتساق هذه المثالية الواحدة مع المسيحية ، سواء التي وحيث بين الله والمطلق ، أو بينه وبين اللامعروف ، فإنها أدت إلى إشكالات جديدة ، شكلت تحدياً مباشراً لمسألة حرية الإنسان وخلوده ، وبالتالي للمسألة الأخلاقية بصورة عامة ، فإذا كان المطلق يحوى كل شئ ، فأين حرية الفرد الأخلاقية ؟ وما نوع الجزاءات من ثواب وعقاب ؟ وما موقف وجود الشر في العالم ؟ جاءت فلسفة "رويس" معبرة عن تلك الإشكالات بل يمكن استنتاج تلك الإشكالات من فلسفة "رويس" نفسها سواء من محاولته التأليف والتركيب بين فلسفات واتجاهات فلسفية معينة ، أو من موقفه النقدي أحياناً والتؤيلي أحياناً أخرى ، من اتجاهات فلسفية معينة . جاءت فلسفته مثالية مطلقة وأحادية ، تسير في تيار المثالية بصورة عامة ، وفي تيار الفلاسفة الكانطيين أو من يسمون بالفلاسفة "بعد كانط" بصورة خاصة ، تحاول حل إشكالات الفلسفة الكانطية كالفضل بين العمل والنظر ، والأنا العارف الأخلاقي ، وإشكالات أفكار النفس ، والله ، والشئ في ذاته ، واستمرت تحاول حل إشكالية المثالية المطلقة ذاتها ، التي ظهرت عند "فشته" و"شلنج" و"هيجل وشوبنهاور" وانتهت بالمثالية الواحدة ، فجعلت الوعي الإنساني محورا أساسيا للشعور الديني وقبول الوحي . وجاء المطلق شخصا ، يشارك الإنسان فيه ، ولا كيان له بدون الأفراد ، وأمكن من خلال إعادة تأويل معنى الفردية وحل إشكال الحرية الأخلاقية . تم التخلص من الاتجاهات اللاأثرية والشكية والتشاؤمية وأثبت رويس تناقضها ، ولا قيام لها بدون الحقيقة المطلقة . وعالج "رويس" نظرية الوجود والإشكالات الفلسفية لنظرية التطور ،

(١) Josiah Royce : The Conception of God , Machmillan , 1894 , The Introduction .

وأهمية الوعي الإنساني والأخلاقي لاستقامة هذه النظرية ، فلا بد من وجود مثل أعلى يحكم من خلاله على التطور ، وتخلص من إشكالات مفهوم السببية ، وما ترتب عليه من إشكالات بينية وفلسفية ، تتعلق بخلق العالم ، وكيف يكون المطلق علة الوجود ، وكيف تخضع الطبيعة ، باعتبارها العالم المطلق لنسق تطوري . تحول الوجود إلى غاية ، فلا وجود إلا إذا كان مقصودا ، فالواقع مكمل للفكر ، ولا انفصال بين الفكر والواقع ويمكن القول عموما بأن حل هذه الإشكالات جاء متسقا إلى حد كبير مع مفاهيم العقيدة المسيحية .

ثالثا : مذهب المثالي

حاول "رويس" تقديم تأويل للفلسفة الحديثة ، تجعلها فلسفة مثالية خالصة أو تجعل روحها مثالية ، ثم اتجه إلى تأويل المثالية ذاتها ، على أنها حدس ديني خالص ، قادر على تحقيق معرفتنا بالله ، وتقديم العون الديني لنا ، فالواقع حامل لفكر ، ولعقل مطلق شامل ، يتجلى في العقول الفردية ومن أجل الحصول على عالم ثابت ، وتصور منظم لعالم مستمر منظم ، لابد من التسليم بوجود تجربة مطلقة ، تعلم كل الوقائع ، وتخضع لها باعتبارها قانونا عاما هو الله والعالم الخارجي عبارة عن تحقيق المعنى الداخلي لأفكاره ، باعتباره غاية تسعى إليها هذه الأفكار^(١) . ويشارك الفرد في المطلق ، طالما كانت التجربة الفردية جزءا من التجربة المطلقة . وكل تأويل صحيح لتجربة ما ، يتضمن حاجة هذه القضية المجرية نفسها ، إلى كل شامل للتجارب كلها ، أو ما يسمى بالتجربة الكلية ، أو التجربة المجملة ، حيث تتصور هذه القضية المجرية نفسها ، ساكنة فيها أو محتلة لمكانها العضوي في وحدته ، لمكان فريد ، لا يمكن أن تحتله قضية أخرى غيرها . فالتحدث عن أي حقيقة ، تشير إليها التجربة ، هو عبارة عن تصور هذه القضية ، بوصفها مضمونا للتجربة الأشد تنظيما وإثبات صحة القول بأن هناك ثمة حقيقة مطلقة واقعية ، تشير إليها تجربتنا ، هو النظر إلى هذه الحقيقة الواقعية على أنها حاضرة وتجربة منظمة تنظيما مطلقا تحتل وتأخذ كل قطعة مكانها فيها ، والنتيجة التي نصل إليها أن هناك تجربة مطلقة ، ويتحقق

(١) د . حسن حنفي : مقدمة لعلم الاستغراب ، ص ٢٧٣

وجود حقيقة مطلقة ، من نفس المحتوى الحاضر فى هذه التجربة المطلقة ، أو بوصفه نوعا من اللزوم المنطقى لوجودها . وترتبط هذه التجربة المطلقة بتجربتنا ، ارتباط الكل العضوى بأجزائه ..^(١)

ولكن ماذا عن الصعوبة التى تواجه كل فلسفة مثالية تقول بالمطلق ؟ ، أيمكن للتجربة الفربية أن تكون ممكنة فى ظل القول بوجود التجربة المطلقة ؟ يرى رويس أن هناك بعدين للحقيقة ، وهما الإرادة والفكرة ، والتقدير والوصف ، وعالم المعانى الداخلية والخارجية ، فعل القصد وفعل الإشارة والمعانى الداخلية والخارجية ليستا إلا طورين لغرض واحد فمعانينا الباطنية إرابتنا وغاياتنا ، تحتاج إلى التحقق تحققا خارجيا . والمعانى الخارجية ، تحتاج لأن تكون ملائمة ومشبعة ومرضية لمعانينا الباطنية ، والفكرة حلقة وصل بين المعانى الباطنية والخارجية . والواقع الخارجى ما هو إلا عبارة عن غاية ، ومثل أعلى أو هدف تتجه إليه مقاصدنا فالحقيقة المطلقة ما هى إلا التحقق الموضوعى لاهدافنا الفربية وغاياتنا ومعانينا الداخلية .^(٢)

وهنا قد يتساءل الفرد هل من الممكن أن يكون اللامتناهى موجودا بالفعل ؟ ألا يعتبر اللامتناهى علامة على عدم المعقولية فى الوجود ؟ هنا يلجأ رويس إلى المنطق الرياضى واكتشاف قيمة الفكرة الرياضية للسلسلة اللامتناهى فحاول أن يبرهن فى كتابه العالم والفرد ، الجزء الثانى ، على أن اللامتناهى ليس علامة على اللامعقولية ، وإنما علامة على السياق الكامل ، وعلى السلسلة المنظمة تنظيما صحيحا .

والمعرفة نوعان : معرفة بالوصف ومعرفة بالتقدير . وليس هناك تفرقة بين العملية المعرفية وأبواتها من جهة الإرادة من جهة أخرى . فمصادر المعرفة ثلاث : الحس والعقل والإرادة ، ولذلك يعتبر التصنيف الثنائى للمعرفة الذى يقصر المعارف على مدركات حسية وتصورات تصنيفا ناقصا ولا بد من وجود عنصر ثالث للمعرفة ، فالمعرفة مدركات حسية وتصورات وتؤيلات وبذلك يدخل رويس الإرادة ويعطى لها دورا أساسيا بوصفها عنصرا ثالثا لعناصر المعرفة ، فالمعرفة نشاط إيجابى ؛ إذ يقوم الفرد ، بعملية تنظيم وتعديل

Josiah Royce : the Conception of God pp . 42-44-189

(١)

(٢) د . أحمد الأنصارى : فلسفة البن ، ص ٢١٠

للانطباعات الحسية التي يستقبلها من الخارج ، فتحدد المعرفة حسب رد الفعل ، الذي يتم استقباله ، وتتضمن كل عمليات الفكر نوعا من رد الفعل تجاه المادة الخام التي يتم الحصول عليها من الخارج ، فلا يتحول الانطباع الحسى إلى أفكار بدون إنتباه ، ولا يتم تحقيق المعرفة بدون الانتباه داخل العقل للفكرة المراد تحقيقها . ويؤثر الإنتباه على الحالة العقلية وعلى توجيه قوى العقل لإدراك العلاقات المرتبطة بموضوعه . ولما كان الانتباه لا ينفصل عن الإرادة ، فإنه يستحيل فصل المعرفة عن الإرادة . ويؤكد رويس أن ليس هناك حقيقة خارجية ، تنبئ من المعطيات الحسية ، وإنما يبنى الفرد فى داخله فكرة عن العالم الخارجى الذى يرغبه ، فيبنى الإنسان عالمه ويختار الروح التى تفحص خبراته ، أن الخارج لا يشكل أفكار الفرد ، وإنما يكون الفرد مسئولا عن تشكيل أفكاره وعالمه ^(١) وبذلك يبدو أن العالم كفكرة أسبق من العالم كواقع عند رويس .

يرفض رويس الفصل بين الذات والموضوع ، أو ما يسمى بعلاقة الفكرة بالموضوع فى نظرية المعرفة فالحكم بصحة أو خطأ فكرة ما ، لا يتوقف على وجود أو عدم وجود الموضوع المستقل ، الذى تشير إليه الفكرة فى الخارج ، وإنما يتوقف على فعل التفكير ، التى تتم بواسطة اختيار الموضوع ، التى يجب أن تشير إليه الفكرة ، فلا توصف فكرة ما بالصواب أو الخطأ ، إلا بالإشارة إلى الموضوع الذى تكون الفكرة قد قصت اختياره بوصفه موضوعا لها فيبدون العمل الذى تحدده الفكرة لنفسها ، فإنها لا تكون صابقة وكائبة . فالفكرة لها معنى داخلى ومعنى خارجى ، وليس هناك تناقض بينها ، لأن المعنى الخارجى للفكرة ، يكون فى حقيقته ، عبارة عن جانب لمعنى باطنى مكتمل ^(٢) . فإذا كانت الأفكار تجسيدا ناقصا للإرادة ، فإن العالم الخارجى الواقعى ، يكون التجسيد الكامل لها ^(٣) ومن الواضح أن نظرية رويس المعرفية ، تميزت بالتأكيد على أن المعرفة الوصفية ، ليست المعرفة الحقة ، فهناك المعرفة التقديرية ، وعلى صلة العملية المعرفية بالإرادة جاءت نظريته مزجا من كانط وشوبنهاور ووليم جيمس ، أو توفيقا بين التجريبيين والعقليين من حيث

Josiah Royce : The Religious Aspect of Philosophy p . 327 (١)

Josiah Royce : The World and Individual, vol, 1 , PP . 31 (٢)

Ibid : P 36 (٣)

مصدر المعرفة ، والواقعيين والمثاليين من حيث نتائج المعرفة ، فجمعت بين الحس والعقل ، بين الوصف والوجوب .

ويرى رويس أن التعارض بين الإدراك الحسي والتصور قد سيطر على تصنيف العمليات الفكرية طوال تاريخ الفلسفة ولئن كانت هناك بعض المحاولات للمزج بينها ، فإنها جاءت غامضة وناقصة ويرى رويس ضرورة وجود التؤول أو التفسير ، كنوع ثالث لمعرفة الموضوعات ، التي لا يمكن إدراكها ، إدراكا حسيا أو تصورهما والتؤول موضوعاته وأنواته وهو عملية معرفية مستقلة ، لا تتحقق بدونها معرفة الفرد لذاته أو للآخرين ، أو يمكن قيام علاقات روحية واجتماعية بدونها ، وتقوم هذه العملية المعرفية على أطراف ثلاثة ، تشمل المفسر والموضوع والمستفيد ، إنها عبارة عن مناقشة وليست عملا فريبا ^(١) وتعتمد هذه العملية العقلية على المقارنة بين فكرتين ، والوصول إلى الفكرة الثالثة التي تتوسطها وغالبا ما نستعمل كلمة حدس للوصول إلى هذا النوع من الفكر ، فالمقارنة تؤدي إلى رؤية الحلول ، واكتشاف الوسائط والوحدة ، فهي أساس العملية المعرفية ، التي يتم بها فهم الحياة والتعامل معها . ويعتمد التؤول على ما يسمى بإرادة التؤول ، التي تظهر لدى المؤول كرسخة في الاعتداد بالنفس وتحقيق نوع من الوحدة الذاتية إن من يسعى للتؤول يكون ساعيا لتكوين ما يسمى بمجتمع التؤول من النفوس الثلاثة وإن كان مخلصا في تؤوله ، ومحبا للحقيقة فإن دافعه للتؤول ، يكون دافعا روحيا ، يهدف لتخطي الفجوات بين هذه النفوس الثلاث ، وبذلك تكون الغاية من التؤول مرتبطة بمثال أخلاقي ، يتمثل في تحقيق الفهم المتبادل ، وتكوين المجتمع الروحي ^(٢) .

فإذا ما نجح الفرد القائم بالتؤول ، واكتسب الرؤية الشاملة ، التي تحافظ على استقلال كل طرف من أطراف التؤول ، لأنها رؤية من أعلى لا تؤدي إلى التداخل ، فإنه يحقق إشباعا للإرادات الثلاث المشتركة في التؤول ، ويشكل ثلاثتهم ما يسمى بمجتمع التؤول أو جماعة التفسير ، يجمع بينهم هدف واحد ، تجاه حدث ما ، توجه له جهود كل

Josiah Royce : the religious Aspect of Philosophy p . 32

(١)

Josiah Royce : the world and Individual, vol , I , pp . 31 - 35

(٢)

المشاركين في التّؤيل ، يعمل الكل لتحقيقه ، ويراه هدفا مستقبليا ويستطيع كل فرد منهم تبديل دوره في مجتمع التّؤيل تبعا لرغبته فيستطيع كل فرد القيام بدور المؤول . ويعتبر القائم بالتفسير روح المجتمع ، ويصبح سيده وخادمه في الوقت نفسه ويرى رويس أن البشرية لا تحتاج إلا إلى مجتمعات التّؤيل لتحقيق الخيرية والمحبة كذلك في مجال العلم لا يكتسب أى كشف علمي صفته العلمية إلا إذا حصل على موافقة أعضاء المجتمع العلمي ، فوجود مجتمعات التّؤيل يعد ضروريا لفهم علاقة الأفراد بموضوعات العالم الخارجي ، لأن الاعتقاد بوجوده ، ينشأ من وجود موقف يحتاج إلى تفسير والمقصود بالعالم الواقعي تفسير وحل لهذا الموقف وإشكاليته ، لذلك فالعالم الواقعي مجتمع تّؤيل . ولما كانت عملية التّؤيل ، تتضمن سلسلة لا نهائية من أفعال التفسير ، وتعترف بتنوع واختلاف النفوس التي يفسر بعضها بعضا بالتبادل ، ويكون العضو الرئيسي روح المجتمع ، فإن الكون كله مجتمع تّؤيل ، وتوحد حياته كل الاختلافات الاجتماعية وكل المجتمعات الإنسانية ، وتترسه العلوم الاجتماعية والتاريخية ، ويصبح تاريخ الكون تاريخ المجتمع التّؤيلي كله ^(١) .

وعندما قالت المسيحية بالأمل في مجتمع محبوب ، فإن مثل هذا المجتمع لن يكون إلا مجتمع تّؤيل ، وأفضل تعبير عن الكنيسة المثالية التي يمكن تحقيقها في العالم الأرضي ويعد مجتمع التّؤيل ، أفضل وسيلة للإسراك العقلي الواضح للطبيعة الإلهية ، حيث يتم إبراكها في صورة المفسر الذي يفسر الكل ، وتحل مشكلة الوحدة والكثرة في المجتمع ، وتصبح التصورات والحنوس الروحية واضحة في حياة المفسر ، يرأس ويجمع الكل ويعبر عن إرادته من خلاله ويبدو أن رويس قد حاد عن نظريته المعرفية وتأكيدده على نور الإرادة الفردية في اكتساب المعرفة ، فعاد وجعل المطلق المفسر الذي يفسر الكل ^(٢) . كما يؤكد رويس على أهمية مجتمع التّؤيل لحل المشكلات الاقتصادية ، فيعرض في كتابه الحرب والتأمين ، لقيام مجتمع اقتصادي على فكرة التوسع في التأمين لأن التأمين ترابط على أساس المبدأ الثلاثي للتفسير ، المؤمن عليه والمؤمن والمنافع ، وقال بالتوسع في التأمين حتى يشمل التأمين الحروب والصراعات وبذلك حاول رويس تطبيق آرائه المثالية على

Josiah Royce : the problem of christianity , p 148

(١)

Ibid., P , 150

(٢)

جوانب الحياة العملية مجتمع التّوّل مجتمع يشمل كل جوانب الحياة الدينية والنظرية الفلسفية والعملية .

رابعاً : الجانب الفلسفي للفلسفة

يعد كتاب الجانب الديني للفلسفة ، سيمفونية فكرية رائعة ، متكاملة الأنغام ، تعزف ألحانها في تسلسل محكم وممتع في الوقت نفسه يستمتع بها المتخصص وغير المتخصص في الفلسفة ، فيجد القارئ غير المتخصص الحس الموسيقي المرفه ، والديني الطبيعي الخالص الذي يشبع كل حاجة فكرية ، ويجد فيه الدارس المتخصص بغيته من استدلال محكم خال من التناقض ، ونقد وتحليل لطبيعة المثل العليا ، والنظريات التي تفسر العالم . والكتاب في عجالة ، قد يعرف القارئ تفصيلاتها فيما بعد وينقسم إلى جزئين رئيسيين . يتناول الأول منهما : البحث في طبيعة المشكلة الخلقية ، والمثل العليا التي نحيا بها : ونحتك بها في حياتنا اليومية فيدرس موقف الفهم العام والفلسفات من النظريات الأخلاقية يناقش الفلسفات التي قالت بالواجبات الأخلاقية والضمير وينتهي إلى حالة من الشك ، تدفع الإنسان إلى التشاؤم الخلقى فلا يستطيع التياران الرئيسان في الفلسفة ، أي تيار الواقعية وتيار المثالية حسم المسألة الأخلاقية فيؤحد الواقعي بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون والمثالي لا يعبر إلا عن رغبات شخصية يضعف إثبات واقعيته وصحتها دون الوقوع في التناقض ولا تصلح مناهج العلم في تحديد المثل الأعلى ، وإن كان العلم وأنواته ، يعد من أفضل الوسائل ، لتحقيق هذا المثل الأعلى بعد اكتشافه . يكتشف رويس حقيقة كامنة في قلب الشك الخلقى والتشاؤم فتظهر البصيرة الخلقية التي ترشد الإنسان نحو المثل الأعلى الذي يسعى لتحقيق الإنسجام بين غايات الأفراد ، وبين الإرادات المتصارعة ، وتحديد الواجبات الخلقية ^(١) وينتهي الجزء الأول من الكتاب ، بالتساؤل حول المطلب الإنساني الأزلى عن ما هو الدليل على صحة هذا المثل الأعلى ، وهل هناك حقيقة دينية تسكن العالم ، وتؤكد للفرد أنه يسير في الطريق الصحيح ؟

ويبدأ الجزء الثاني من الكتاب ، بعرض للنظريات التي تبحث عن هذه الحقيقة الدينية

(١) د . أحمد الأنصاري : فلسفة الدين عند جوزايا رويس ، رسالة دكتوراه - جامعة القاهرة ١٩٩٧ ص ٢٢

فى العالم والتى تتناول الطبيعة الإلهية . فهناك عالم القوى وعالم المسلمات ، والمقصود بعالم القوى النظريات التى تقول بخلق العالم وترده إلى قوى واحدة أو متعددة ، فالعالم مخلوق جامد لا حياة فيه ، وينتهى "رويس" إلى رفض هذا التصور للعالم ، لما يتضمنه عالم القوى من متناقضات . وينتقل إلى دراسة عالم المسلمات ، عالم كانط ، فيقارن بين مسلمات العلم والمسلمات الدينية ، ويبحث عن سبب نجاح مسلمات العلم وفشل المسلمات الدينية ، ويكتشف ضرورة وجود أساس بعيد هناك ، يكمن وراء عالم المسلمات فيفترض طريق المثالية ، وضرورة وجود عقل شامل لا متناهى ، يكشف عن نفسه فى العالم ويعد العلم مظهرا له ، ويعد وجودا أساسيا لتصوير العالم ، ويستمد منه الإنسان الفاضل صاحب البصيرة الخلقية عونا دينيا ويبرر فى نفس الوقت مسألة خيرية العالم بالرغم من مظاهر الشر الجزئى فيه وينتقل "رويس" خطوة تلو الأخرى ، فى إستدلال محكم ، لإثبات الوجود الفعلى لهذا العقل الشامل فيبدأ بالشك فى وجوده ، ويخرج من الشك ، بضرورة وجوده ، بوصفه شرطا ضروريا للخطأ فى الأحكام . فيثبت صحة هذا الفرض ، ويناقش الإعتراضات التى يمكن أن توجه إليه . وينتهى إلى القول بأن هذا العقل الشامل اللامتناهى ، هو إله المثالية منذ أفلاطون . ومن الشك فيه يكتسب الإنسان البصيرة الدينية ، التى تتولد لديه من هذا الشك فالمثالية هى الدين الكلى الشامل . فهل كان "رويس" موفقا فى مذهبه الفلسفى ، وهل جاء بين المثالية بينا طبيعيا يحوى الأديان كلها ، أم أن هذا البناء الفلسفى ما هو إلا صورة جديدة للمسيحية ؟ ، وبذلك يكمل "رويس" ما بدأه "هيجل" على طريق تعقيل المسيحية .

وربما يشعر القارئ فى نهاية الرحلة ، أنه أمام دين عقلى طبيعى جديد ، أو أنه لا يرى إلا صورة جديدة ، لآراء قديمة ، ولأديان تترنح ولا تستطيع الصمود ، وتحاول أن تبعث من جديد ، بعد أن وجهت نظريات التطور الشكوك فى أسسها ، وهدم العلم الكثير من أفكارها ، وأثبتت الحياة العملية عدم جنواها ، ودالت الصراعات والحروب على ضالة قيمتها ، أو عدم صلاحيتها لإشباع الحاجات الضرورية للإنسان وقد يرى فى الكتاب محاولة لانتشال الأخلاق من حيرتها ، وتخليص المثل العليا من تضاريتها ، ولوضع نسق أخلاقى جديد ، ومثل أعلى يعطى لكل فرد قيمته ، وبصيرة خلقية تهدى إليه ، نظرية فى العالم تثبت صلاحيته ، وتعين الفرد على تحقيقه ، فلا يجد أمامه إلا فلسفة خلقية ، تحاول أن تستبدل الأخلاق بالدين ، فلا يكون "رويس" إلا فيلسوفا كانطيا ، جعل فكرة « الإله » ضمانا لمبدأ الواجب الأخلاقى ، وإن كان قد أصبح مبدأ الولاء من أجل الولاء .

وفى النهاية وبصرف النظر عما قد يشعر به القارئ بعد رحلة مضنية من الاستدلال ،

وجهد لفهم المعانى الحقيقية التى قصدما رويس ، وسواء توصل إليها أم لا ، أو جاءت متضامنة مع معتقداته أو مخالفة لها ؛ فإنه لن يشعر بالتدب على هذه المعاناة ، وتلك المشقة ، فالفلسفة التى لا تقدح زناد الفكر لا قيمة لها والتى تقدم عقائد بوجماطية ، دائماً ما يسهل هدمها أن الفلسفة الحقة تنبت من الشك ، مثلما تنبت الورود بين الأشواك ، فتثبت أن فى الموت حياة ، وفى الجامد روحاً وعقلاً ، وفى الشكوك يقينا ، وفى الأخطاء دليل على وجود العقل المطلق ، والشر جزءاً من خير كلى ، والعالم حامل لعقل وفكر ، وتجسيد لمعقولية تسرى فى جنباته ، فيشعر الإنسان بالثقة فى نفسه ، وفى مثله الخلقية وعالمه ، ويتخلص من عوائق البناء ، ويسعى فى العالم يحيا فيه ويبنى ، فالعالم ليس كائناتاً جامداً هناك ، ويحق لكل إنسان بناء العالم الذى يرغبه ، فريماً تكون قراءة هذا الكتاب ، معينا لنا فى بناء عالمنا العربى الذى نحلم به ونسعى لتحقيقه .

وأخيراً بقيت كلمة عن المشكلات التى واجهتها ترجمة هذا الكتاب ، والحلول التى تم اقتراحها لحل هذه المشكلات إذ جاءت مؤلفات جوزايا رويس " شبيهة بمؤلفات " هيجل " ، تثير مشكلات لغوية أمام كل محاولة لنقل كتاباته إلى لغة أخرى وهذه الصعوبات تكون أشد فى حال اللغة العربية التى لا تربطها بلغة رويس ، أو باللغات الأوروبية عموماً ، أى وجوه مشتركة . وفيما يلى قائمة ببعض الألفاظ التى ظهرت مثيرة لإشكالات ...

لفظ " insight " ، يمكن ترجمته بمعنى الحدس أو البصيرة ، و ترجمته إلى لفظ البصيرة أقرب للمعنى الذى قصده " رويس " ، حيث قد يفهم من لفظ الحدس عدم التدخل الإرادى ، بينما لفظ البصيرة يكون أقرب لمعنى الدور الإيجابى الذى يترتب عليه إكتساب الفرد لمصدر معرفى جديد كذلك لا يكون الحدس مسبقاً دائماً بالشكوك ، بينما البصيرة معرفة تنبثق وسط الشكوك فالشك أول مراحلها بالضرورة الحدس قد يحمل معناه الكشف المفاجئ أو الإلهام ، أما البصيرة فتسبقها خطوات تقنية واستدلالية ، تضع الفرد على قمة الشك والتشاؤم قبل اكتسابها .

يستخدم لفظ " meaning " بمعنيين ، أقربهما لفظ معنى ، ولكن هناك حالات أخرى تخفف فيها الترجمة ، وفى هذه الحالات يتم استخدام لفظ هدف ، وسيجد القارئ فى مواضع متعددة ضرورة هذا التصرف .

- يترجم لفظ " uniformity " عادة بالانتظام أو اتساق أو تماثل أو وحدة الصورة

بالمعنى الحرفى ، ولكن عندما يتم استخدامه لوصف الطبيعة وقوانينها تتم ترجمته بلفظ اطراد أو بالظواهر المتكررة والمستمرة فى الطبيعة ، وليس بمعنى وحدة الصورة .

- يستخدم المؤلف كلمة " Thought " بمعنيين الأول الفكر والثانى العقل ، ولكنه لا يقصد العقل بوصفه كيانا مستقلاً فى مقابل الحس أو المادة ، وإنما بالمعنى الذى قصده هيجل ، أو المعنى الواسع والعام .

- المعنى الشائع لكلمة " community " المجتمع المحلى أو الجماعة ، ولكن المؤلف يستخدم اللفظ بمعنى واسع حتى يشمل المجتمع الإنسانى كله أو مجتمع المؤمنين .

- لفظ الواقع والواقعية Reality يثير كثيراً من الإشكالات ، الأمر الذى يتطلب ترجمته أحياناً بلفظ الحقيقة ، وأحياناً بلفظ العالم الخارجى ، وأحياناً بلفظ الطبيعة ، وكان على الترجمة مراعاة ذلك .

- كلمة " infinite " تترجم عادة بلفظ اللامتناهى ، ولكن المؤلف يستخدمها أحياناً كثيرة بمعنى اللامحدود ، وأحياناً بمعنى المطلق ، وأحياناً بمعنى الأزلى ، أو السرمدى ، وكانت الترجمة تراعى هذه المعانى حسب السياق الذى تكتى به .

- لفظ conception اللفظ الشائع له إبراك نهنى ، أى معرفة الكلى ، من حيث إنه متميز عن الجزئيات التى يصدق عليها ، ويلاحظ أن المؤلف يستخدمه كثيراً بمعنى المفهوم .

- يستخدم لفظ " Process " بمعنيين أقربهما لفظ عملية ، ولكن هناك حالات تخفق فيها الترجمة ، ويتم استخدام لفظ تيار أو سياق أو مسار للتعبير عن المعنى المقصود .

- لفظ الترנסدنتال « Transdantail » لم تتم ترجمته إلى لفظ عربى مقابل ، حيث لا يؤدي لفظ " الستعالى " إلى المعنى الذى قصده كانط باللفظ .

والواقع أن هذه الإشكالات ليست الوحيدة التى واجهتها الترجمة لهذا الكتاب ، وإنما تم الاقتصار على الأمور التى ، يحتاج التصرف فيها إلى تبرير خاص ؛ إذ كانت هناك بعض المشكلات المتعلقة بنقل المؤلف لبعض الفقرات التى كان ينقلها من مؤلفات أخرى ، ربما للتعليق عليها أو للإستشهاد بها على صحة فكرته ، أو لكى يستعين بها لشرح الفكرة التى يريد التعبير عنها ، فكانت هناك نصوص مطولة باللغة الألمانية والفرنسية واللاتينية واليونانية . والمشكلة أن المؤلف لم يحاول ترجمة هذه النصوص إلى اللغة

الإنجليزية الأمر الذى يشكل صعوبة فى فهم هذه النصوص خاصة للقارئ العادى ، وأحيانا كثيرة لا ينكر مصانيرها ، ويكتفى بنكر اسم الشاعر ، إن كانت شعرا ، والفيلسوف إن كانت فلسفة .

كذلك يمكن القول ، إن لغة الكتاب مالت فى بعض الجوانب إلى الغموض والإبهام ، فجاءت فى مواضع كثيرة أشبه بلغة المدرسة الرومانسية ، حقيقة إن الكاتب لم ينكر تأثره بالحركة الرومانسية ، إلا أنه قد مزج بين لغته الرومانسية ولغة التصوف إن جاز هذا التعبير ، فحاد الكاتب عن الأسلوب المنطقى المحكم الذى اعتمد عليه فى تفسير الكثير من مشكلات الفلسفة البينية ، مثل إثبات وجود الله ، وحل إشكالية خلود الفرد الإنسانى ، ومشكلة الموت من جهة أخرى ، يلاحظ شغف الكاتب بالإسهاب والتطويل فى عرض الأفكار ، حقيقة قد يعد ذلك جائزا بفرض التوضيح ، إلا أنه كان يؤدى فى معظم الأحيان إلى ضياع الطريق من القارئ ، الأمر الذى أدى بالفيلسوف إلى اللجوء للتكرار حتى ينكر القارئ بما قد يكون قد تاه عنه فى تتبعه للجزئيات . والواقع أن مثل ذلك النهج كثيرا ما يوقع القارئ فى الحيرة ، فيعيد القراءة حتى يمسك بأطراف سلاسل الأفكار مرة تلو الأخرى .

الكتاب فى مجمله كتاب فى فلسفة الدين ، ولكنه قصر اهتمامه على المطلق ، فجاء أشبه بكتب علم أصول الدين الإسلامية وكتب اللاهوت المسيحى وأقرب إلى أفلاطون فى بحثه عن المثال و أوغسطين فى بحثه عن الحقيقة الكاملة . جاء حديثه عن العالم من منطلق البحث عن الحقيقة البينية ، واعتبره عالم القوى ، وعالم الشك ، وبالتالي لا يمكن أن يمدنا بحقيقة بينية ، وحول العالم إلى مجرد مظهر لعقل مطلق ، فغاب مفهوم الطبيعة الحسية والمادية ومثلما غاب مفهوم العالم المادى والطبيعة ، غاب مفهوم الإنسان الموجود الواقعى وكأن رويس قد توقف عند مرحلة الأنا أفكر ، وأهمل الأنا الموجود الواقعى ، أى الإنسان بوصفه وجودا واقعيًا ووعيًا وانفعالا ، بل قال "رويس" بأن الفرد الجزئى أو مفهوم الفردية ما هو إلا مفهوم افتراضى ، ولا يستطيع الإنسان إدراكه إدراكاً حسيماً مباشراً . وربما قد أدرك "رويس" تلك النقد فألف بعد سبع سنوات كتاب العالم والفرد بجزئية .

وضع مفهومًا ضيقًا للدين ، واعتبره عبارة عن مجموعة من القواعد الخلقية ، أو نظرية فى الأخلاق ، عبارة عن نظرية فى العالم ، ورؤية الأشياء ، تخدم هذه النظرية

الأخلاقية ، إلى جانب وجود حماس وعاطفة تجاه هذه النظرة الأخلاقية ، فعالج الشق الأول والثاني ، وأهمل الشق الثالث ، وبالتالي يتناقض الأساس الذي وضع عليه بينه المثالي ، فأهمل الجانب الروحي للدين ، وقصره على نظرية في الأخلاق ونظرية في رؤية الأشياء . كذلك من الواضح أن الشق الأول من الكتاب ، ما هو إلا نظرية كانت الأخلاقية في الواجب والشق الثاني ما هو إلا محاولة للبحث عن حقيقة مطلقة وراء الظاهر ، وبالتالي ما هو إلا محاولة لبعث أفلاطون من جديد في بحثه عن العالم المثالي إلى ما وراء العالم الحسي المتغير . كذلك اعتماد رويس على المنهج الشكي لا يقدم جيذا حقيقة إنه يحاول أن يبين قيمة الشك ويدافع عنه ، إلا أن هذا المنهج ما هو إلا تكرار للمنهج الشكي القديم .

جعل الحقيقة الدينية لا تتوفر إلا للخاصة فحذر القارئ العادي ، ونبه إلى خصوصية الدين المثالي الذي ينادى به ، وكأته يحاول أن يجعل الحقيقة الدينية والوصول إليها حكرا على المثقفين وأصحاب الفكر المنطقي ، فالحدس الديني حدس عقلي . وبالرغم من تأكيدته على الحدس الديني والأخلاقي ، فمن الواضح أنه بين العقل المنطقي وليس بين الفطرة ولئن قال رويس بالبصيرة الدينية ، فإنه لا يتم معرفة المطلق واكتشافه إلا بعد السير في سلسلة طويلة من الشكوك والتشاؤم ، فيكتسب الفرد منها البصيرة الخلقية ، ويؤمن بضرورة نشرها بين الناس ، لأنها تحقق التناغم بين مثلهم العليا المتصارعة ، ينتقل بعد ذلك للكشف عن الحقيقة الدينية ، فلا يجدها في العالم الحسي عالم القوى والشك ، ولا في عالم المسلمات الكانطية ، وإن كان عالم المسلمات يمهدها في عالم الفكر المثالي أو المثالية ، فهي الدين الكلي الشامل ، بين كل العصور لذلك يطالب رويس القارئ ، بقطع هذه الرحلة الطويلة وسط عوالم الشك والظن والتشاؤم ، حتى يصل إلى عالم الحقيقة الدينية ، وكأنا نعود إلى أفلاطون في جدله الصاعد والهابط ، أو إلى بيكارت في رحلته من الشك إلى اليقين ، أو أبي حامد الغزالي في كشفه للحقيقة الدينية لم يتصور رويس أن هناك ما يسمى بدين الفطرة الإنسانية ، الدين المباشر الذي يستطيع الإنسان العادي البسيط الإيمان به مباشرة ، يصل فيه الإنسان إلى معرفة الله معرفة حسية مباشرة ، دون الاعتماد على شواهد حسية ظنية أو عقلية منطقية .

أدلة وجود الله ، التي اعتمد عليها رويس ليست أدلة جديدة ، وإن كان رويس قد صرح بأن مطلقه لا يحتاج إلى أدلة تقليدية ، بعد إثبات كانت لفشلها ، إلا أنه عرض لنفس

الأدلة التقليدية بصورة غير مباشرة^(١) وإن كانت الجدة التي جاء بها في دليل استحالة الأخطاء لإثبات وجود الله ، أو ما يسمى بدليل الخطأ ، وكيف لا يمكن اكتشاف الفرق بين الصواب والخطأ ، واستحالة وجود الأخطاء ، بدون وجود الله ، إلا إنه ماذا يحدث عندما لا يخطئ الإنسان ، أين يكون الله في لحظات اليقين ، أيفقد فيها الإنسان الإحساس بوجوده ؟

حقيقة إن الدليل المعرفي يعتمد دائما على وجود اليقين أو الحقيقة المطلقة ، ودليل رويس يعتمد على وجود الخطأ ، واستحالته المنطقية ، ولكن أين القاعدة وأين الاستثناء . إن كان الخطأ دليلا ، فالمطلق استثناء . ولا بد أن تأتي لحظات نصيب فيها وجوده ، وهي لحظات اليقين ، وبالتالي يفقد صفة الإطلاق . لذلك من الواضح أن هناك شرطين لإقامة الدين المثالي ، الأول لا يدركه إلا مجموعة خاصة من أصحاب الفكر الفلسفي ، والثاني لا بد من وجود الأخطاء لاكتشاف المطلق ، الأول يجعل دين رويس دين القلة والثاني يجعل المطلق نسبيا ، ينفي في لحظات اليقين .

ولئن كان رويس بحكم مثاليته يهاجم المذاهب الواقعية ويرفض الوجود والمستقل ، فإنه كان أقرب إليها في إقراره بنسقه الفلسفي المحكم لمعرفة الحقيقة الدينية . وإن كانت الواقعية لا تقتصر على الوجود المادي أو الروحي المستقل وتمتد لتشمل وجود الأفكار والأنساق الفكرية المستقلة ، فإن النسق الفلسفي الذي بني عليه رويس موقفه التوفيقي نسق واقعي ، فيعترف بضرورة وجود البصيرة الخلقية ، على الأقل لدى فرد واحد ، يقوم بنشرها ، ولكن ما الدليل على وجودها ؟ وبذلك لا يسلم رويس من نقد الواقعية لفكرة الضمير أو الواجب أو الحاسة الخلقية التي قال بها المثاليون ، كذلك يؤكد رويس الوجود الواقعي للقانون الأخلاقي في كل دين مهما كانت ملته ويصرف النظر عن نوع العقيدة ، وبالتالي ينسب للقانون الأخلاقي وجودا مستقلا بذاته في الأديان . وأخيرا لعل هذه الترجمة ، تعد جهدا متواضعا ، يضاف للجهود الكبيرة التي تبذل في الآونة الأخيرة ، لتعريف قراء العربية بالفلسفة المعاصرة .

د . أحمد الانصاري

القبة ، فبراير ١٩٩٩

(١) د . أحمد الانصاري : فلسفة الدين ص ٢٢١ .

تمهيد

يعرض هذا الكتاب مذهباً فلسفياً ، وتطبيقه على المشكلات الدينية . ولما كان المذهب الفلسفى ليس مجرد نسق فلسفى حر ، أو تفلسف من أجل التفلسف ، اعتمدت بنية هذا المذهب الفلسفى على طبيعة هذه المشكلات ذاتها . وقد تم اختيار هذه المشكلات الدينية موضوعاً للدراسة ، لأنها غالباً ما تثير التساؤلات الفلسفية المحيرة ، ولذلك تستحق إخلاصنا وتقديم أفضل ما لدينا .

تخاطب هذه الدراسة كلا من دارس الفلسفة المتخصص والقارئ العام ، إذ إن جزءاً كبيراً منها ، يمكن أن يحظى باهتمام دارسى الفلسفة المتخصصين . لذلك كان من الضروري أن تتضمن هذه المقدمة التماسين الأول موجه للقارئ العام ، والثانى للقارئ المتخصص .

يعترف الكاتب للقارئ العام ، الذى قد يطلع على هذه الدراسة الفلسفية ، بأنه بينما حاول فى المقام الأول عدم إزعاج أحد بمواقف سلبية رافضة غير مثمرة ، وكان هدفه إيجابياً بصورة عامة ، فإنه من جهة أخرى ، ولعدم صلته وانتمائه لأى جهة دينية ، ولا يرغب فى قيام هذه الصلة ، فإنه ليس من المتوقع أن يقدم اعتذاراً لأصحاب أى عقيدة أو مؤسسة دينية ، ولا يعنى ذلك الاعتراف الصريح بإثارة أى نوع من الجدل أو المنازعات مع أى جهة دينية ، بل على العكس يكن كل الاحترام للأيمان فإذا كان الثعلب الذى فقد نيله ، يوصف بالحمق إذا ما تفاخر بفقدانه ، فإنه يكون أكثر حماقة ، إذا حاول إخفاء فقدانه له ، بوضع نيل زائف ، ربما يكون قد سرقه من ثعلب ميت والمغزى الأخلاقى لهذه القصة واضح ومقبول مثلما لا يطلب الثعلب من أصدقائه محاكاته فى الخسارة ، لا يطالب كاتب هذه السطور القارئ بالتخلي عن الدين وليس هدفه إثارة مجادلات ومناقشات غير مثمرة ، وإنما تحقيق نوع من الفهم الهادئ والمتبادل مع رفاقه ، لمعرفة المعنى الحقيقى العميق لقيمة وأساس هذه العادة المنتشرة بيننا وهى عادة التئين ، ولا يهدف الكاتب من تقديم هذا المذهب الفلسفى اكتساب الأنصار ، إذ قد يظهر من يتأثر بأرائه ، أو من قد يقدم أفضل منها فجل اهتمامه فى هذه الدراسة تحقيق نوع من التصالح أو الفهم الواضح ، وليس مجرد مناقشة من يعتقدون بأن فى مقنورهم تقديم مذهب دينى أكثر عمقاً وأصالاً من مذهب الكاتب ووضع نسق فلسفى أفضل من نسقه والحقيقة أن كاتب هذه السطور ،

؛ فمن أكثر الناس سعادة ، إذا ما استطاع هؤلاء الناس تفسير الأمور الناقصة والرد على شكوك التي أثارها الكاتب أو التي قد اعتبرها سبباً في غموض مذاهبهم وتناقضها .

وينبئ الكاتب القارئ العام بأن علاقة هذا الكتاب بما يسمى بالمذاهب الشكية الحديثة ليست علاقة الانسياق الكامل التام لهذه المذاهب ، أو الرفض المتعسف لها . ولا يعتبر المذهب الفلسفي المثالي المعبر عنه في هذا الكتاب مذهباً لا أنرياً ، بالرغم من أهمية وقيمة الشك المطلق بوصفه عنصراً ضرورياً للتفلسف والتأمل الفلسفي ، ولا يستند منهج الدراسة على مجرد الرفض للشكوك المثارة في عصرنا من منطلق الدفاع عن عقيدة معينة وإنما يقوم على الاعتراف بهذه الشكوك وتحليلها واكتشاف إحتوائها والتزامها بعقيدة دينية إيجابية ومهمة ، وتطبيق على السلوك والواقع . إن رفض التسليم بالشكوك ، وبوجود المشكلات الفلسفية ، يعني رفضاً للتفلسف الذي يمكن أن يمارسه إنسان العصر الحاضر . ولكن يلاحظ في نفس الوقت ، أن مجرد قبول هذه الشكوك قبولاً سطحيًا يحول دون اكتشاف الحقيقة الإيجابية الكامنة فيما يشبه قصة الفتى الطيب الفقير الذي وجد مصباحاً قديماً ، يكسوه الصدا . فلم يعره التفاتاً ، والقى به في أحد جوانب منزله الخاوي ، وشعر بأن المصباح جعله أكثر فقراً مما كان عليه ، ولكن بمجرد محاولته تنظيف المصباح المسحور ، والتعامل معه بالطريقة الملائمة ، امتلأ المنزل بالذهب والفضة والجواهر النفيسة ، وفرشت له مائدة حافلة بكل صنوف الطعام والوانه . لقد ورد في خيال كاتب هذه السطور أن الشك الحديث يمكن أن يكون مثل هذه الهدية المسحورة . ويرغب في أن يبين للقارئ ما قد يثبت أنه الأسلوب الصحيح أو الطريقة السليمة لاستخدام هذا الطلسم .

يستطيع القارئ الكريم أن يكمل قراءة الكتاب الأول من هذا العمل ، ولكنه قد يجد الكتاب الثاني أكثر تخصصاً وموجهاً إلى دارس الفلسفة المتخصص . ولتغلب على هذه المسألة ، وحتى يتمكن القارئ من إدراك لب المذهب الفلسفي يستطيع الاكتفاء بقراءة الأجزاء التالية من الكتاب الثاني ، وهي الملاحظات التمهيدية للفصل الثامن ، وأقسامه الأولى والأخيرة ، والملاحظات التمهيدية للفصل التاسع ، والأقسام الأولى والثاني والثالث والخامس ، والملاحظات التمهيدية للفصل العاشر والأقسام الأولى والثاني والرابع ، والملاحظات التمهيدية للفصل الحادي عشر وخاتمته ، ثم محاولة قراءة الفصل الثاني عشر كله . فإذا ما أكمل القارئ قراءة هذه الأجزاء فإنه لن يعاني من الصعوبات الفنية المتعلقة

بالبرهان على مذهبنا ، ويستطيع متابعة أفكارنا والاستمتاع بها وربما قد يدفعه حب الاستطلاع إلى المخاطرة بقراءة الكتاب كله .

قد يكشف القارئ المتخصص احتواء هذا العمل على مذهب فلسفى لا يخلو من التميز والأصالة والاستقلالية فى بعض أجزائه ؛ ولكنه بالرغم من استقلاليته ، وخصوصيته فإنه يظل منتما لتيار الفلسفة المثالية لمن يسمون بالفلاسفة بعد كانط . ولا يضامر المحب الحقيقى للفلسفة ، بالتظاهر بأن مذهب الفلسفى يتصف بالجدة والأصالة إلا بالقدر الموضوعى الذى يسمح الموضوع به . وحقيقة يشعر الكاتب فى أعماقه بأن ما يعرضه ، ما هو إلا نتاج قراءته لتاريخ الفلسفة وما يتذكره من هذا التاريخ ولكنه يبين لكانط ، ويقرر ما اكتسبه من قراءة فشته ، والكانتيين الجدد فى ألمانيا ، ومن قاموا بإحياء المثالية فى السنوات الأخيرة فى كل من إنجلترا وأمريكا . ويعترف أيضا بأن عليه بينا خاصا "لهيجل" .

يوجد فى الفلسفة المعاصرة نوعان من الفكر الهيجلى : الأول ينتمى إلى "هيجل" المثالى المتمسك بمبادئه المثالية ، وبالحقائق الأساسية للمثالية . وينتمى الثانى إلى "هيجل" المنطقى ، الذى يؤكد على المنهج الجدلى ، ولا يهتم بالفلسفة بقدر اهتمامه بالفكرة عن الفلسفة . لا يتعاطف المؤلف مع "هيجل" المنطقى . وأما بالنسبة "لهيجل" المثالى ، المعروف باستقلاله عن "فشته" والمثاليين الآخرين ، ويتعدد جوانب فكره بنقده لرواد الحركة المثالية فى أوائل هذا القرن ، فإن المؤلف يبين له بينا كبيرا حقا . من جهة أخرى ، لا يعنى ذلك إهمال النقائص المثالية الأخرى . فالواقع أن إهمال فلاسفته المثاليين الآخرين من أجل رفعة شأن الفلسفة الهيجلية يعد خطأ كبيرا ، فإن الاستمرار فى تربية ما قد تعلمناه عن "هيجل" يعد خطأ لا يغتفر فإذا كان "هيجل" قد علم أو قال شيئا فإن تعاليمه وأفكاره ، يمكن صياغتها فى مصطلحات غير هيجيلية ، وإلا يتحول "هيجل" إلى مجموعة من المصطلحات ، ثقافة والمهمة ، وليس صاحب فكر عميق على الإطلاق . لذلك فإن من واجب الفرد الذى يعتبر نفسه على تربية كافية بفلسفة "هيجل" أن يقوم بالتعبير عنها أو صياغتها صياغة جديدة . ناصية به . إن تكرار اللغة أو المصطلحات الهيجيلية ، بدلا من الفكر الهيجلى ، يؤدي إلى وجوه التخمة المزعجة . لذا دعنا نشكر المفكرين من أمثال الأستاذ "جرين" الذين كانوا يتمتعون بقدر من الحرية فى التعبير عن أفكارهم عن هيجل

بطريقتهم الخاصة . والواقع أننا نسعد لتزايد عدد من يسمون بالهيجليين الجدد ، الذين يتمتعون بدرجة أكبر من الاستقلالية . على أية حال ، على الرغم من ضخامة حجم ما يدين به الكاتب "لهيجل" فإنه لا يعتبر نفسه هيجلياً .

يود المؤلف الاعتراف بفضل الأساتذة "وليم جيمس" و"شادور هوبجسون" و"أوتوبيلدر" و"هانز فانجرو" و"أوتو ليبمان" و"جوليوس برجمان" و"كريستوف سجيورات" و"أثريلفور" ، وذلك للأفكار القيمة التي اطلع عليها من قراءة أعمالهم كما يدين الكاتب بصفة خاصة للأستاذين "وليم جيمس" و"جورج بالمر" ، في كثير من آرائه النظرية التي اكتسبها من حواراته معهما ، والآن ننتقل إلى كاتيين ، لا ينتميان لمذهب فلسفي واحد ، ولكن لهما قيمتهما لدى الكاتب . الأول منهما كان من المفكرين الألمان الذين قرأ لهما الكاتب ، والثاني تركت كلماته وأفكاره أثراً في الكاتب . الأول هو "شوينهور" مثير المتناقضات والثاني "كوتزه" الذي لن ينسى الكاتب محاضراته ودروسه ، بالرغم من أن ما قد يرد في هذا العمل ، يعد بعيداً ومنفصلاً عن فلسفة "كوتزه" ونسقه الفلسفي .

قد يرى دارس الفلسفة أن هذا العمل عبارة عن تخطيط عام أو عبارة عن تحليل فينومينولوجي غير مكتمل للوعي الديني ، في جانبه الأخلاقي أولاً ، ثم في جانبه النظري ثانياً . وتقع معظم الأجزاء التي يفترض المؤلف أصالتها إلى حد ما ، في الفصلين السادس والسابع من الكتاب الأول ، وفي الفصل الحادي عشر من الكتاب الثاني ، ويمكن القول بأن كل فصول الكتاب ترتبط ارتباطاً عضوياً بهذه الأجزاء .

قد تبدو مناقشة مشكلة الشر ، التي وردت في الفصل الثاني عشر ، مشابهة بدرجة كبيرة لجانب من مناقشة نفس المشكلة في الطبعة الثانية الجديدة من كتاب "فليدر" الفلسفة الدينية . وبالرغم من أن الأفكار التي وردت في هذه الطبعة الجديدة ، كانت متضمنة في الطبعة الأولى بصورة غير واضحة فيما عدا عرض بعض التوضيحات التي وردت في الفصل الحادي عشر من الكتاب ، حيث بدا أنها على درجة كبيرة من الأهمية من وجهة نظر المؤلف يأتي العمل المعروض في هذا الكتاب ثمرة للعديد من الدراسات المتفرقة . فالمسائل التي وردت في الفصل الحادي عشر ، قد سبق للمؤلف محاولة عرضها في رسالته التي تقدم بها لنيل شهادة الدكتوراه من جامعة "جون هوبكنز" ، في عام ١٨٧٨ . ومنذ ذلك الحين اتجه المؤلف لمحاولة وضع حجج جديدة كذلك ظهرت أجزاء عدة - تعد

أجزاء أساسية من هذا الكتاب ، على مراحل متفرقة ، في "جريدة الفلسفة التأملية" ومجلة العقل؛ وفي مجلات فلسفية أخرى . أما الصورة أو البنية الحالية للكتاب ، فقد تشكلت من مجموعة من المحاضرات حول المسائل الينينية التي قام المؤلف بتدريسها لطلبة كلية هارفارد ، وإن كانت نسبة قليلة من هذه المحاضرات قد وردت في صلب هذا الكتاب لمحاولة المؤلف قدر إمكانه إظهار هذا العمل في وحدة موضوعية كاملة ، وليس مجرد مقالات متناثرة .

كامبردج ١١ يناير ١٨٨٥

الكتاب الأول

البحث عن مثال أخلاقي

الفصل الأول

مقدمة

الدين بوصفه نسقا أخلاقيا ونظرية

« أشك في أنك عندما تعتقد ، فيما تطلق عليه اعتقادا صحيحا ،
فإنك لا تعتقد بالضرورة في الله والآب والابن والروح القدس »

"هانيه"

يعرض المؤلف في الصفحات التالية آراءه الفلسفية ، ولما كان مدركا لما لهذه الآراء
من دلالات دينية ، وجد أن لزاما عليه ، أن يبدأ أولا ، بعرض تصوره لمعنى الدين وطبيعته ،
وصلته بالفلسفة .

فعادة ما نتحدث عن المشاعر الدينية والمعتقدات ، ولكن دائما ما نواجه صعوبة في
الاتفاق حول ما يجعل هذه المشاعر وتلك المعتقدات توصف بأنها دينية . والحقيقة أن
الشعور لا يكون شعورا دينيا ، بسبب قوته أو قيمته الأخلاقية ونبله ، لأنه إذا كانت قوة
الشعور وقيمه الخلقية هي ما تجعله شعورا دينيا ، كانت الوطنية دينيا . وإذا كان نبل
الشعور كافيا باتت كل عاطفة فنية عاطفة دينية . كذلك الاعتقاد فإنه لا يكون اعتقادا دينيا
فقط بسبب كونه اعتقادا في شئ يفوق الطبيعة ، فهناك فرق بين الخرافة والدين . كذلك لا
يعد الاعتقاد بأن الله أعلى الكائنات ، اعتقادا دينيا . وإذا كان "لا بلاس" ، قد احتاج لأن
يطلق اسم الله على افتراضه الذي أقام عليه ميكانيكا الفلك ، كان الرمز الرياضي جديرا
بهذا الاسم . وصار الله معادلة ، مثل نظرية "تايلور" وليس موضوعا لأي قداسة دينية .
من جانب آخر ، قد يكون لجوهر اسيينوزا ، اللا شخصي ، والنرفانا عند البونيين ، ولأي
مفهوم مشابه سواء بوصفها مذاهب تتعلق بطبيعة العالم ، أو بوصفها مثالا عليا للسلوك
الانساني وبالرغم من أن الدين يعد شعورا متميزا واعتقادا خاصا ، وعاطفة إنسانية
فريدة ، ولا يجوز ربطه بعناصر أخرى أقل قيمة منه ، فإننا كثيرا ما نربط الدين
بموضوعات وأمور لا تمثل أي قيمة أساسية بالنسبة له . فما هو الدين إذن ؟

من الأمور المؤكدة عن الدين أنه يجب أن يكون على صلة بالسلوك ، ويستحيل وجوده بدون غاية أخلاقية يدعو لها . حقيقة قد يوجد نوع من الأليان لا يمت للأخلاقية بصلة ، ولكنه يكون مثل سفينة غير صالحة للإبحار ، أو بنك مفلس ، أو منجم مهجور ، يخدع المؤمنين به ويتظاهر بإرشادهم لأخلاق معينة خاصة . فإذا ما كانت سيئة ومضلة لا يكسبها قيمة دينية ، وإنما اعتقاد المؤمنين به في قيمتها . فقد يطالب دين ما المؤمنين به قتل وتعذيب أفراد القبائل الأخرى ، ولكن حتى هذا الدين يتظاهر بأنه يعلم السلوك القويم . على أية حال ، يقدم لنا الدين ما هو أكثر من القانون الأخلاقي . ولا يعد القانون الأخلاقي وحده ، أكثر ارتباطا بالدين من القانون المدني ، إذ يضيف الدين شيئا ما للقانون الأخلاقي . وتعتبر الحماسة أول ما يضيفه الدين للقانون ، فتجعل المؤمن ينظر للقانون الأخلاقي بنوع من الولاء والتقديس والمحبة . ويمنح الدين القانون الأخلاقي الحياة والحيوية ، وقد يعتمد في تحقيق ذلك على التاريخ أو الأسطورة أو الطقوس أو أى وسيلة تشاء . فلا يقتصر دور الدين علي تلقين الأوامر فقط ، بل يمنح المؤمن ذو ما يجعله يسعد بالحياة من أجله أو بالموت في سبيله .

والحقيقة أننا لم نذكر حتى الآن العنصر الذي يجعل الدين ذا أهمية خاصة لدارسى الفلسفة النظرية . فلقد بات واضحا لنا الآن إمكانية نقد الفلسفة الخلقية للإنساق الأخلاقية للأليان المختلفة ، بينما لم يعرف بعد دور الفلسفة النظرية . والواقع أن الدين غالبا ما يضيف عنصرا ثانيا . فلا يعلم الدين فقط الولاء لقانون أخلاقي معين ، ولكن يلاحظ أن الوسائل التي يستخدمها لتحقيق هذه الغاية تحوي نظرية كاملة إلى حد ما عن طبيعة الأشياء . فلا يطالب الدين بالفعل أو الشعور فقط ، وإنما بالاعتقاد أيضا . إن الدين يخبرنا عن الأشياء التي يعلن وجودها ، وبخاصة عن علاقة هذه الأشياء بالقانون الأخلاقي والشعور الديني . وقد يوجد دين لا يعترف بوجود قوى فوق الطبيعة ، ولكن لا وجود لدين بدون عنصر أو جانب نظري أو بدون تقرير لبعض الوقائع المفترضة بوصفها جزءا من العقيدة الدينية .

إن هذه العناصر أو الجوانب الثلاثة تدخل في تكوين أى دين ؛ فيجب أن يرشد الدين لقانون أخلاقي معين ، ويجب بطريقة ما أن ينمي شعورا قويا بالولاء لهذا القانون ، وعند قيامه بذلك عليه أن يظهر ما يكون كامنا في طبيعة الأشياء ، ويتكامل مع هذا القانون ،

أو يؤدي إلى تقوية الشعور . لذلك يكون الدين عمليا ووجدانيا ونظريا ، ويعلمنا كيف نسلك وكيف نشعر وما نعتقد به ، ويعلم الاعتقاد بوصفه وسيلة لتحقيق تعاليمه بالنسبة للفعل والشعور أو الوجدان .

- ٢ -

وأما علاقة الفلسفة بالدين ، فلئن كانت الفلسفة لا تهتم مباشرة بالشعور ، فإنها تهتم بالفعل والاعتقاد ، ويعدان من الموضوعات المباشرة للنقد الفلسفي . ومن وجهة أخرى طالما أن الفلسفة تقترح قواعد عامة للسلوك ، أو تقدم نظريات عن العالم ، فلا بد أن يكون لها وجهة بينية . فيحتاج الدين لعقلانية الفلسفة ، ولا تتجاهل الفلسفة مشكلات الدين . ولقد كانت مشكلات "كانط" الرئيسية عن ماذا أعرف وماذا يجب على أن أسلك ، ذات قيمة دينية لا تقل عن قيمتها الفلسفية ؛ فتسأل عن كيف يرتبط فكر الإنسان بحاجاته ، وعن الذي يوجد في الأشياء ويتحقق في أفكارنا . ولا يجب الخوف من طرح مثل هذه الأسئلة ، ولا يجب أن يتردد دارس الفلسفة في البحث عن إجابات لها ، بعد التأمل الكافي لها . والواقع أنه ليس هناك حجة لأي مفكر مخلص يهتم بدراسة الفلسفة ، في إهماله لمثل هذه الأسئلة ، بحجة عدم وجود الوقت الكافي لها ؛ فمن المؤكد وجود الوقت الكافي لديه ، ليس بوصفه طالبا للفلسفة فقط ، وإنما بوصفه إنسانا أيضا ، ومثل هذه الأسئلة تعد من المسائل الجوهرية للإنسانية التي يتعامل معها كافة الناس ، فلئن كان للعامة إجاباتهم ، فلا بد أن يدلى دارس الفلسفة بدلوه .

وعندما نقول يجب على المفكر احترام وبدراسة هذه الأسئلة ، فيجب ألا نحسب أنه بسبب أهميتها يجب عليه أن يقدم إجابات مسبقة عنها . حقيقة تعد الافتراضات والمسلمات ، والمصائب الأولية أمورا ضرورية للتفكير ، ولا يستغنى عنها المفكر ، إلا أن الأحكام المسبقة والاستنتاجات المتسارعة ، وتعتمد إخفاء معتقداتنا وعدم إلقاء الضوء عليها ، كلها أمور لا تنتمي للفكر الأصيل . إن التفكير بالنسبة لن عبارة عن تنقية لعقولنا ، ولأن الوضوح يعد ضروريا لوحدة الفكر ولتقليل التعارض ومراة الشك ، وخلص عقولنا من اليأس والحيرة والتشتت ، فإن مقاومة عملية التنقية للفكر ، تعد مفسدة لأفضل ما لدينا ، وخطيئة ضد الإنسانية ، وتعتمد عدم الإخلاص في الفكر والتسرع في الأحكام ، يعد خرقا صريحا لأهم مقبساتنا ، إن هذه الأسئلة تعتبر ذات أهمية عظمى لنا والعالم ، ويحق

وصفنا بالجبن والكسل إذا ما تظاهرتا بآئنا دارسون للفلسفة ، وباحثون عن الحقيقة ولم نعر إهتماما لهذه الأسئلة ، بل نكون أكثر من جبناء ، إذا ما حاولنا دراستها دراسة عابرة وبنون أمانة وإخلاص .

- ٣ -

لقد بلغ الفكر الدينى فى عصرنا حدا أثار قلق كل المفكرين الجادين ، وانتباه الكثيرين من الناس ؛ فلم نجد قانعين بما ورثناه من آباءنا ، ونسعى لتصحيح معتقداتهم ، والبرهنة على ما قد سلموا به بون برهان ، ونحقق خلاصنا بأنفسنا . ولكننا مازلنا نجهل الشكل الذى قد يتشكل به الإيمان الجديد ، بل لم نستطع حتى الآن الاتفاق على نوع السؤال الذى قد نطرحه على أنفسنا عند البدء فى أي بحث دينى محدد . ويقترح بعض الناس خلق قيمة دينية لبعض الوقائع الكائنة فى العالم أو لجوانب منها . وتبين مثل هذه الاقتراحات مدى غموض المسائل فى عقول الناس عند الحديث عن الدين فمنهم من يرغب فى عبادة القانون الطبيعى أو الطبيعة بصورة عامة . ومنهم من يجد الإنسانية الموضوع الأجدر بالتقديس الدينى ، ومنهم من يؤكد بأن " اللامعروف " يشبع حاجته الدينية . وإن وضوح السؤال لدى السائل يعد فى حد ذاته مكسبا ، حتى إذا لم يستطع تقديم إجابة له . لذلك نكون قد حققنا شيئا إذا عرفنا ما الذى يجب علينا البحث عنه . وقد تساعدنا تلك الاعتبارات السابقة فى عملنا ، بالرغم من ضالة الاستفادة منها . ولأننا قد حاولنا أن نضع تعريفا ، لا يعبر فقط عما يقصده البوذى أو الكاثوليكي أو الوضعى أو الهيجلى بالدين ، وإنما يعبر عما قد يقصده كل إنسان فى أى مكان بالدين إنهم يرغبون جميعا فى أن يحدد الدين لهم واجبهم ، ويوفر لهم الحماس للقيام به ، ويشير لهم إلى الأشياء الكائنة فى العالم الواقعى التى يمكن أن تعينهم على تحقيق الولاء والإخلاص لواجبهم . فعندما يصلى الناس طلبا للسعادة فإنهم يعبرون عن رغبتهم فى تعلم ما يتوجب عليهم القيام به للحصول على السعادة . وعندما ينظر القنيسون فى أى عقيدة إلى الله بوصفه مثال الخير فإنهم يتطلعون إلى معرفة الطريق الصحيح بل إن البدائيين الذين نسمع عنهم هذه الأيام وعن أديانهم البدائية ، نلاحظ أن تلك الأديان كانت دائما ما تطلب منهم القيام بفعل ما ، وتحمسهم وتشجعهم على القيام به . وإذا ما نظرنا حولنا ، نلاحظ أن الفقراء والمعزولين

والمنبوذين من الناس ، عندما يتطلعون إلى العون الدينى فإنهم يرغبون فى معرفة ما الذى يتوجب عليهم القيام به لاسترداد قيمتهم وكيانهم ، ويجب أن يخضع فلاسفة الأديان لنفس الاختبار الذى تطبقه الإنسانية فى كل زمان ومكان على أديانها . فإذا حاول فرد ما تنظيم نظامنا الغذائى بنظرياته فلا بد أن يكون لها موضوع واحد ، مهما كانت نظريته ، طالما يريد أن يوضح لنا ما يفيد صحتنا . وإذا طلب منا ألا نأكل شيئاً إلا الثلج ، فذلك خطؤه . ويظل الموضوع الحقيقى لنظرية تنظيم الغذاء كما هو وكذلك إذا ما جاءت وجهات نظر الناس ونظرياتهم الدينية متعصبة وغير كافية فإن ذلك لن يجعل موضوع النظرية الدينية أقل شمولاً أو إنسانية . إن الفرد الذى يقدم لنا مذهباً دينياً لابد أن يكشف لنا عن قانون أخلاقى وحياة وجدانية ، وعن نظرية تتعلق بطبيعة الأشياء وبأقل من ذلك لن نستطيع الاقتناع بمذهب لا يعنى ذلك أننا نطلب منه معرفة شاملة ، أو التظاهر بسعة معرفته بالعالم ، وإنما لابد أن يعرف شيئاً ما ، قدره منه ، ولابد أن يكون ذلك القدر ذا قيمة محددة .

ولصياغة الموضوع بصورة أخرى نلاحظ أن الفلاسفة النظرية تحاول قدر إمكانها معرفة العالم الواقعى وعند قيامها بذلك تكون حيادية تماماً بالنسبة للنتائج التى قد تتوصل إليها لا يحق لها أن تنذر أو تصاب بالهلع إذا ما حصلت على حقائق مفزعة ، وإذا لم تجد فى العالم إلا الشر ، فيجب عليها أن تقبل تلك الحقيقة بهدوء ، وتعرضها لكون مدح أو ذم ، فلاهم للفلاسفة النظرية إلا محبة المعرفة ، ولا تخاف إلا من الوقوع فى الخطأ ، ولا أمل لها إلا فى الاتساق المنطقى ، أما الفلاسفة الدينية فإنها تحوى موضوعات أخرى إلى جانب تلك التى تتناولها الفلسفة النظرية ، ولئن كانت الفلسفة الدينية لا تجرؤ على معارضة الحقائق التى قد تؤسسها الفلسفة النظرية ، فإنها تهدف دائماً إلى شئ آخر فوق أو أعلى من منها . فتسعى لمعرفة قيمتها ، وتمد العالم باهتمامات أخرى بالإضافة للإهتمامات النظرية فهى تريد أن تعرف ما الذى يوجد بالعالم ويستحق العبادة والتقديس مثل الخير ، فلا تسعى للحقيقة فقط ، بل للحقائق الملهمة للروح . فتضع تعريفها لمعنى الخيرية والقيمة الخلقية ، ثم تسأل هل هناك شئ فى العالم جدير بالإجلال ؟ ولا تضع حدوداً لمطالبها ، ولا تقنع إلا بالأفضل ، إنها تسأل بمجرد أن تضع مثلها الأعلى للقيمة ، أيوجد فى أى مكان فى العالم شئ حقيقى له قيمة مطلقة ؟ فإذا لم تتمكن من الوصول إليه ، فقد تقنع بما هو أقل . وتسأل : ما أعلى الأشياء قيمة فى العالم ؟ ولئن كانت لا تبحث عن الحقائق ، فإنها تهتم بالحكم عليها . ولا تقنع بمجرد الإيمان الأعمى ، بل تطالب بالحقيقة

الفعلية مثل الفلسفة النظرية ، و لا ترى فى هذه الحقيقة إلا مجرد مادة لأحكامها المثالية ، فتبحث عن المثالى بين هذه الحقائق . .

ونسأل القارئ مرافقتنا الصفحات التالية لمعرفة كيف تحقق الفلسفة الدينية غايتها ، وإن كنا لا نقدم معالجة كاملة للموضوع ، وإنما مجرد مجموعة مقترحات ، أرنها واضحة وحافزة للقارئ وربما معينة له على بناء مذهب الفكرى الخاص .

- ٤ -

عادة ما يشوب منهج وروح البحث الذى يتبعه الناس فى دراسة هذه المسائل الدينية نوع من التحيز والميل إلى الأحكام المسبقة ، الأمر الذى يحد من نجاحها . لذلك كان من الواجب علينا أن نلقى مزيدا من الضوء على هذا الموضوع . هناك موقفان متطرفان ، يجب الحذر منهما تجاه الفلسفة الدينية : الأول موقف الحياد بسبب الرفض اللوجماتيقي ، والثانى الخوف الذى ينتج من الاحترام والتبجيل الزائد للموضوعات الدينية . فغالبا ما ينظر الشاك بنوع من نفاذ الصبر للمناقشات الطويلة فى هذه الموضوعات ، ولا يرى فيها إلا ما قد رآه " هيوم " فى مقالته الشهيرة ، مجرد سفسطة وتضليل ؛ فلماذا إذن يتم إهدار الوقت فى البحث عن مسائل لا حل لها ؟ فكان منهج الشاك عبارة عن عمل سريع ، وتقرير واضح عن صعوبات معروفة ، وسخرية لازعة من الفروض المتسارعة ، ثم حرق لكتب اللاهوت القيمة ، والشروء فى أراض جبلاء يصعب على الفلاسفة مسايرته فيها . أما من جانبنا ، فنحن نرغب فى ممارسة الشك مثل كل الشكاك ، ونكن إعجابا خاصا لحرية الحركة التى يوفرها الشك ، ولكن مشكلتنا تكمن فى أننا بعد استمتاعنا بالحرية ، وبالهواء النقى للشك الفلسفى لفترة ما ، نجد أنفسنا فجأة أمام حقيقة دينية تحتاج منا لفحص دقيق ، فالمنهج اللأثرى السهل والمختصر ليس كافيا ، وغالبا ما تشعر بضرورة إكمال الشك بالفلسفة ؛ وما إن تفعل ذلك حتى تجد نفسك مجبرا على قبول مذهب ، قد لا ينتمى بالضرورة إلى ما تعلمته من اللاهوت القديم فى طفولتك ، ولكنه لا يشبع بصورة ما مشاعر دينية معينة لديك ، كنت قد تصورت أنك قد تخلصت منها ونسيتها فى أثناء مرحلة الشك ؛ فتجد نفسك مؤسسا لمذهب دينى ، تحاول أن تعرضه كما نفعل الآن . ولئن جاء عرضنا معقدا وصعبا ، فإنه عرض لا يخلو من التصميم الدؤوب على تناول الأسئلة الصعبة من وجهات نظر متعددة .

وإذا كان المنهج الشكى لا يعد منهجا جيدا فحسب وإنما بداية ضرورية للفلسفة الدينية ، فإننا نجد أنفسنا ملزمين بالآ نتوقف عند مجرد الشك السطحى ، ولابد من الغوص

فى الأعماق ، وإن كان هناك من يرى أن المذهب اللاأثرى الحديث قد قال كل ما يمكن أن يقال عن المسائل الدينية ، وأنتا لن نستطيع أن نأتى بجديد ، فإننا لا نلزمه بمتابعتنا ، وإذا لم يكن لدينا شئ جديد نعرضه فى هذا الكتاب ، ومختلف عما يتناوله الفكر اللاأثرى الشائع من موضوعات ، وأكثر عمقا من الآراء الشائعة للمذهب الشكى الحديث ؛ فمن الأفضل لنا أن نتوقف عن الكتابة . فلا يهدف هذا الكتاب إلى اتباع طرق الجدال القديمة مع الموضوعات السائدة فى يومنا ، وإنما يسعى إلى العودة بالفكر الشعبى العام ، فى تناوله لهذه الموضوعات إلى نمط من البحث الفلسفى الذى قد يعرفه مجموعة متخصصة معينة من الفلاسفة ، ولكنه منسى من العامة . ونستطيع القول بأن لدينا ما يمكن إضافته لهذا البحث الفلسفى وليس مجرد تكرار لوجهات نظر بعض المفكرين ، وإنما عبارة عن جهد بالسير خطوة نحو الأمام ، ومحاولة إضافة بعض الأفكار الجديدة إلى تلك التى تركها لنا كبار الفلاسفة ، وإن كنا نعلم جيدا أن مجال الاستفادة من أى فكر فلسفى فردى مستقل مجال محدود جدا .

وأما الموقف المتطرف الثانى ، موقف الاحترام والتقديس المبالغ فيه ؛ فيلاحظ أن صاحبه يبذل جهدا كبيرا حول الصيغ اللغوية والصفات والضمائر التى تتعلق بموضوعات الإيمان الدينى ، ولكنه يخشى منح هذه الموضوعات أى درجة من درجات الوضوح . والحقيقة أننا نحترم هذا الموقف ، مادام أصحابه يستفيدون منه فى حياتهم العملية وأعمالهم ، ولا يشعرون بقيمة البحث النظرى ، ولا يسعون للبحث عن الحقيقة ؛ لذاتها . ونحن احتراماً لمن يستفيد من الحقيقة الدينية فى حياته العملية ، بوصفها ملهمة لشاعره ، ونرى أن موقفه أفضل كثيرا من الذى يمتن الفلسفة ولا يتأثر أو يعير التفاتا إلى أفكارنا ، أو يرى أنه مهموم ومشغول بهموم كثيرة ، فالعالم يحتاجه ولا تحتاجه الفلسفة . والحقيقة أننا لا نريد أن نتدخل فى شئونه ولكننا نصر على حقنا فى معرفة الحقيقة ؛ لأننا إذا نظرنا للأمر من زاوية فلسفية صرفة وبعيدا عن قيمة العمل الناجح الذى تحققه هذه القيم الدينية الموقرة نكتشف ما لهذا التقديس الصامت والاستخدام الغامض لألفاظ وأسماء غامضة من مخاطر رهيبية ، ويحق لنا أن نسأل من يعتبر النقد الفلسفى للمسائل الدينية نوعا من العبث بالحقائق الكبرى عن ما هى تلك الحقائق التى يقبسه ؟ ألييه ما يضمن له أن ما يقبسه ما هو إلا مجموعة من الألفاظ الغامضة التى يكون قد كونها بفكره الخاص ، وأنها لا تمت إلى الحقيقة الإلهية على الإطلاق ؟ ألا يكون ما يعبد ، ما هو إلا صنعة وجدانه ، ولذلك يحترمه ويقبسه مثلما يقدر ويحترم كل ما يخصه ؟ إن عدم إمعان الفكر

والتجربة الصامتة الهياية تحيل الموضوعات الدينية إلى مجرد مشاعر وأحاسيس باطنية قد يتم الشعور به أيام الآحاد وفي أثناء الصلاة . إن الفرد ما هو إلا مجموعة من الأفكار والأحاسيس ، وما يدور في باطنه ليس له أى قيمة دينية ؛ فإذا لم يفحص ما بداخله فحسباً نقلياً ، فكيف يعرف أن الأفكار الدينية التي يصطنعها ويقدمها ما هي إلا صنعة عواطفه ؟ فأحياناً ما يشعر الإنسان في لحظات الضعف والحزن الشديد ، بالحاجة إلى دين يتعلق به ليستمد منه القوة والإحساس بالأمن ، ولكنه سريعاً ما يكتشف أن ما يلتزمه ما هو إلا مجموعة من الخرق البالية ، فتتلاشى روحه في غياب الشك . إن مثل هذا الفرد يتوقع أن يأتي الله لنجته كلما شعر بالحاجة إليه ، ولا يرى أن هذا الإله ما هو إلا مجرد شعور غامض ومفهوم مبهم عن إله ما ، لم يتجرأ إطلاقاً على فحصه والتفكير فيه . وربما لو كان يعبد صنماً خشبياً لكان أجدى وأنفع له ، لأنه يستطيع حينئذ أن يعرف أين وماذا يكون إلهه . وتلك حالة من يعتبر التفكير المنطقي في الموضوعات الدينية من المحرمات .

نقول : إنن . إن النقد الصحيح والجريء والعميق - حتى وإن أدى إلى نوع من الشك ، والنقد لأساس الإيمان والسلوك ؛ لأن ما نقوم بنقده في البداية هو مجموعة تصوراتنا الخاصة التي نرغب في التأكد من حقيقتها ، إذا كانت هناك أى حقيقة . ويعد الشك في المسائل الدينية واجباً على كل باحث عن الحقيقة . وقد يلاحظ القارئ في هذه الدراسة المكانة الهامة والخطيرة للمنهج الشك في الفلسفة إذ تظهر لنا الحقيقة الفلسفية في البداية في صورة شكية ، ولا يمكن أن تقترب منها إلا بعد شعورنا باليأس من الحصول عليها ، فنشعر أولاً باليأس والإحباط من حالة الشك الدائم التي نحياها ، ثم نكتشف احتواء هذا الشك ذاته على الحقيقة التي نكون قد أقسمنا على اكتشافها . والحقيقة أن الخبرة الفلسفية التقليدية لا تخرج عن هاتين المرحلتين . وربما كانت تذكرة القارئ بهذا الأمر قد تعينه على تحمل مشاق الرحلة الطويلة التي نصحبه فيها إلى مجموعة من التحليلات الشكية الجافة ، فأيئنا كانت الحقيقة فإنها لا بد مطمورة وراء هذه الصحارى .

الفصل الثانى

المشكلة الأخلاقية العامة

« صعدت مجموعة من النفوس - بعد الاستئذان - من الجحيم وقالت لى : لقد كتبت الكثير من أقوال الرب ، فاكتب شيئاً مما نقوله أيضاً ، فأجبت وماذا أكتب ؟ قالوا " أكتب أن كل نفس خيرة كانت أو شريرة يكون لها متاعها ومسراتها فيسعد الخير بخيره والشرير بشره ، فسألتهم : وما عسى أن تكون متعتكم ؟ قالوا ، : أنها كانت متعة ارتكاب الزنا والسرقه والغش والكنب » فقلت إنن أنتم مثل الحيوانات النجسة ، فأجابوا ، "إذا كنا هكذا فنحن هكذا" - "سويند بورج" « العناية الإلهية »

« لا يوجد شئ يكون خيراً أو شراً فى ذاته ، وإنما التفكير هو ما يجعله هكذا »
"هاملت"

بأى موضوع من الموضوعين اللذين تم ذكرناهما فى المقدمة تبدأ الفلسفة الدينية ؟ وأقصد بالموضوعين القانون الأخلاقى ، ثم علاقة هذا القانون بالواقع ، فأيهما يأتى فى المقام الأول عند دراسة الفلسفة الدينية ؟ : سبق أن وضحنا أن الفلسفة الدينية تتميز عن الفلسفة النظرية ، بسبب ارتباطها وعلاقتها بمثل أعلى معين ، فلا بد أن يكون واضحاً فى البداية المثل الأعلى الذى ترتبط به ، وأن يدرس أولاً ، مادام يجسد ملامح بحثنا بين الحقائق . لذلك يعد من الصواب أن يشتمل الجزء الأول من الفلسفة الدينية على مناقشة للمشكلات الأخلاقية .

ربما يعترض الفيلسوف النظرى ويصر على أنه إذا كان الإنسان لا يمارس الأخلاق ، إلا فى عالم واقعى ، فمن حق الفيلسوف ، بل ومن واجبه ، أن يوضح من الناحية النظرية ، ما الذى يشكل حقيقة هذا العالم ، والشئ الذى يتأسس عليه ضمان هذه الحقيقة ؟ . ومع ذلك يجب أن نسقط هذا الترتيب المنطقى فى مناقشتنا الحالية . فنوجه إهتمامنا أولاً إلى

المثل الأعلى ولعلاقته بالحياة الإنسانية ، وأما العالم الذى نفترض وجوده عند لراستنا للمثل الأعلى ، فسوف نقبله فى هذا الكتاب الأول ، بدون أى تساؤلات نظرية لأنه فى الفلسفة الدينية ، تأتى مكانة هذه التساؤلات فى مرحلة لاحقة . لذلك نفترض أولاً وجود كائن أخلاقى ، فى عالم الحياة الإنسانية المحسوس ، الذى نؤمن جميعاً بأننا نحيا فيه . ونفترض أن هذا الكائن ، لا يعرف شيئاً خارج الدائرة الواضحة لهذه الحياة الإنسانية وعلاقاتها . فلا يعرف شيئاً عن أصله ومصيره ، أو عن علاقته بالطبيعة أو بالله ، إذا كان مؤمناً بأن هناك إلهاً . ولكنه يدرك أنه يحيا وسط مجموعة من بنى جنسه وأن عليه أن ينشأ ويطور علاقات إنسانية معينة معهم وأن يضع لنفسه مثلاً أعلى ، لتستقيم حياته أو الحياة الإنسانية عموماً ، وأخيراً ، وبعد تشكيلة لمثل الأعلى ، والسعى لتحقيقه ، عليه أن ينتقل إلى البحث فى العالم الطبيعى ، ويتساءل عن كيف تكون علاقته بهذه الحاجات والمثل الأخلاقية ، فإذا استطاع إجابة هذا التساؤل ، تكون فلسفته الدينية قد اكتملت . وعندما يصل إلى هذه المرحلة الثانية التى قد يعالجها الكتاب الثانى من هذا العمل ، ربما يجد نفسه ملزماً بأن يحل من جديد كل المفاهيم النظرية السانجة التى لديه عن الطبيعة وعن الآخرين من بنى جنسه . وإن كانت عملية التحليل التى يمارسها هذه المرة ، تكون مصحوبة بالشجاعة ، التى أكتسبها من حبه لمثل أعلى ، ويرغبته فى تطبيقه ، والتخلص من إشكالات الدراسات النظرية ، وإذا ما جاء نسق أفكاره غير مطابق لنسق الحقيقة ذاتها ، وليس نسقاً محكماً ، فإن محاولاته لوضع فلسفة دينية ، والفروض التى قد يستطيع البرهنة عليها ، كلما قطع شوطاً فى بحثه ، تعد امتيازاً مفيداً ، يقلل من شعوره بالضعف الإنسانى ، ويحقق بعض حاجاته العملية .

إنن مع بداية بحثنا عن المثل الأعلى ، نفترض مبدئياً فى هذا الكتاب الأول ، وجود عالم الحياة اليومية الذى يعد ضرورياً لدراسة القانون الأخلاقى فى تطبيقاته على هذه الحياة اليومية . وبالرغم من ذلك التوضيح ، نكون فقط مع بداية الصعوبات التى قد تظهر عند فحص العلاقة بين أساس الأخلاق والعالم الواقعى ، لأن هذه الصعوبات تشكل جانباً من الجوانب الغامضة فى المذهب الأخلاقى .

بعد من الأمور الشائعة عند دراسة المذهب الأخلاقي تجنب الباحث المسألة الرئيسية بكل الوسائل . فيغلب على الباحثين الميل إلى وصف " العواطف الخلقية " ، أو مدح المبدأ الأخلاقي للإنسان ، أو كما يحدث خصوصا في هذه الأيام ، الإكثار من الحديث عن الشعوب البدائية وعن تطور الحاسة الخلقية . وعندما يصل بعضهم إلى لب المسألة الخلقية ، إن وصلوا ، وبالأخص مسألة التمييزات الخلقية ، فإنهم يمرون عليها مر الكرام ، كما لو كان ليس لديهم الوقت الكافي لذلك ، أو أن هذه المسائل من الأمور المعروفة لدى الفهم العام ، فلا حاجة للوقوف عندها ، وينتقلون إلى النتائج . والحقيقة نائرا ما يدرك أى منهم ، أن مجرد وصف القدرات الخلقية لهذا الفرد أو ذلك ، أو سر تطور المفاهيم الخلقية ، والمقارنة بين الأمم الأخلاقية وغير الأخلاقية ، لا تعد فلسفة أخلاقية على الإطلاق ، وأنها مثل مجرد سرد لعمليات ومنتجات أى أمة ، أو مثل توضيح للفرق بين القدرة وعدم القدرة على الوفاء بالديون التجارية .

لذلك نجد أنفسنا ملزمين من جانبنا بالدخول مباشرة في لب المشكلة التي تواجهها أي أخلاق فلسفية . ما الطبيعة الحقة للفرق بين الصواب والخطأ ؟ وما الحقيقة الكامنة في هذا التمييز ؟ وهل ترتبط هذه الحقيقة بظروف معينة أم مستقلة تماما ؟ وما المثل الأعلى للحياة ؟ نريد معرفة هذه الأمور ولا نضيع وقتا في وصف الحالات العقلية لهذا أو ذاك الإنسان ، وألا نهتم إلا بالحالات العقلية التي ترتبط منطقيا بمشكلتنا . وإن كنا قد اتجهنا إلى المنهج الوصفي ، فذلك بالقدر الذي يخدم الموضوع .

حقيقة يمكن أن نعرف الكثير عن طبيعة المسألة الرئيسية ، بدراسة بعض الجوانب القديمة والمهمة للمسألة والتي سبق الإشارة إليها عن العلاقة المثلى بين المثل الأعلى الأخلاقي للفرد ، والعالم الواقعي الذي يحيا به .

ولكن علينا ، كما سبق أن قلنا ، أن نشكل ونضع مثلا أخلاقيا أعلى ، بمعزل عن أى تصور أو نظرية عن العالم الخارجى المحيط بالإنسان . ولكن أياكون ذلك ممكنا ؟ ألا ترتكن كل نظرية أخلاقية في إثبات مصداقيتها على نظرية في الأشياء ؟ أيجوز أن نسن لأنفسنا

مثلاً أعلى ، ثم نبحث فى العالم الواقعى عن ما إذا كان متحققاً ؟ ألا يجب أن نقيم مثلاً الأعلى ، على ما نعرفه ، أو ما نعتقد أننا نعرفه عن العالم ؟ أليس ما نقوم به ما هو إلا خطأ فادح ؟ أيمكن الحصول على مثل أخلاقية واضحة ومتميزة ، إلا بعد معرفة الحقائق عن العالم ؟ أيمكن للمثل الأعلى أن يقول للعالم : أطالب بأن تكون كما أريدك ؟ ألا ينبغى أن يقول المثل الأعلى ، بدلاً من ذلك ، بأن هذا وهذا حقيقى ، ولذلك أكون ما أكون ؟

إن طبيعة المثل الأخلاقية العليا تكمن فى هذه الأسئلة . ولابد من فحصها واجابتها إجابات صحيحة ، لأن فى هذه الإجابات ، يكمن حل جميع المسائل الأساسية لفلسفة الأخلاق والصعوبة التى تواجهها .

ولفهم المزيد عن طبيعة هذه الصعوبة ، دعنا نفحص بدقة الإجابتين المحتملتين للأسئلة السابقة . ولنطلق على الإنسان الذى يصر على الذهاب إلى العالم الواقعى ، ليستمد منه وسائل التمييز بين الخير والشر بالأخلاقى الواقعى . ومن جهة أخرى نسمي الفرد الذى يبرهن على وجود المثل العليا الخلقية ، بدون الاعتماد على العالم المادى بالأخلاقى المثالى . ولندع كلا منهما يعرض لمنهجه وأوجهة نظره باختصار . أولاً بالنسبة لوجهه نظر الواقعية يقول الواقعيون : عليك أن تذهب إلى الواقع ، لتستدل منه على مفهومك عن الواجب ، فلا يجب أن تقوم الأخلاقية على الفراغ ، ولابد لها من أساس من الواقع الطبيعى . ويجب أن يؤسس المذهب الأخلاقى ، الذى قد تضعه لنفسك على كل الحقائق التى يمكن أن تعرفها عن العالم . وأما الأخلاقى المثالى يرى أن الأخلاقية تعتمد بالدرجة الأولى على المثل الأعلى . ويتعلم الإنسان من الواقع العلاقات التى يتم الحكم عليها بالمثال ، ولكنه لا يستطيع اكتشاف المثال نفسه من الواقع وإنما يستطيع الإنسان تعلم الوسائل من الواقع ، أما غاية الفعل فما هى إلا المثل الأعلى ، المستقل تماماً عن الواقع . ومثلما تحدى « برومتيوس » « زيوس » ، كذلك يجب على الوعى الخلقى تحدى قوى الطبيعة فى حالة وقوفها أمام تحقيق المثل الأعلى . وإذا كان من الصعب تحقيقه الخير ، فإن ذلك لن يقلل من قيمته . واكتشاف أن العالم الموجود أسوأ العوالم الممكنة ، فذلك أمر لا يمكن تبريره بأن هذا ، هو العالم الحقيقى ولا عالم غيره بل يجب علينا السعى لتحقيق المثل العليا ، مادام ذلك فى مقدورنا ، ولكن لا يحق لنا تحويل ما نحققه إلى مثل أعلى . إن الحكم

بأن " هذا موجود " يختلف عن الحكم " بأن هذا خير " بل وتختلف طرق البحث فيهما .
وهكذا نلاحظ مدى التعارض بين وجهتي النظر ، وإن كان لكل وجهة نظر منهما حجتها
المنطقية ، فإننا لن نعرض لها جميعا ، ونكتفى بعرض أهمها .

يقول دعاة وجهة النظر الأولى : انظر إلى مدى سخافة استنباط النظريات الخلقية من
الشعور الباطنى للفرد . فماذا يحدث لمثل هذه النظريات ؟ إما أن تساندها الطبيعة وعندئذ
تحيا فى صراع من أجل الحياة ، أو أنها لا تتوافق مع المتطلبات فى العالم الواقعى ،
وعندئذ يصاب أصحاب هذه النظريات بالجنون أو الموت . ولكن فى الحالة الأولى ، يكون
من الأفضل الوصول إلى هذه النظريات من دراسة القوانين الطبيعية وليس من مجرد
تخمين وإفتراض لها ، وأما فى الحالة الثانية ، فالنتيجة تكون كافية للعامة من الناس أن
النظرية الخلقية التى لا تحقق منافع عملية لا حياة لها . لذلك إذا أردنا وضع نظرية
أخلاقية ، يجب أن نضع فى اعتبارنا نوع العمل والحياة التى يمكن أن تحققها ، والذى
يمكنها بناء عليه أن تكسب وجودها . وتلك هى القاعدة الكلية الوحيدة التى تخضع لها أى
نظرية أخلاقية .

« يجب دعاة وجهة النظر الثانية ، بالتساؤل عن أى أخلاقية ؟ أهذه أخلاق الشهداء ؟
أهذا المثل الأعلى يمكن أن يرضينا ؟ حقيقة إن الحفاظ على الحياة ، يعد غاية فى ذاتها ،
وأى فعل لا يهدف إلى الحفاظ عليها . يعد فعلا سيئا ، ولكن ذلك لا يلزم فيلسوف الأخلاق ،
بوضع نسق أخلاقى يحافظ على حياة أنصاره أو المؤمنين به . وليس بالضرورة أن يؤدى
إعتناق مذهب أخلاقى معين إلى الحياة الطيبة ، فقد يضحي فرد بحياته لشعوره بأن حياته
أقل قيمة من المثل الأعلى الذى يؤمن به ، أو لأن فى موته نهضة للغير ، على أية حال ماذا
تكون نتيجة اتباع الفرد لمبدأ أخلاقى يتألف مع الواقع ؟ فلنفرض مثلا أن هناك فردا ما
يرغب بتنظيم أفعاله طبقا للمطالب التى قد يفرضها عليه المجتمع ، بوصفه سلطة ملزمة له ،
طبقا لمركزه الاجتماعى وفى هذه الحالة لن تكون الأخلاقية إلا عبارة عن المتطلبات التى
يجب على الفرد تحقيقها إذا ما رغب أن يظل عضوا ناجحا فى البناء الاجتماعى . ولكى
يحصل على مذهب الأخلاقى ، ما عليه إلا فحص وقائع الحياة الاجتماعية . فمثلا عليك
مراقبة أفعال الآخرين ، لكى تتعلم التسامح . وقد تلاحظ مثلا أنك يجب ألا تقتل أو تسرق

أو تغش ، وإنك لن تحقق الكثير بخداعهم والكتب عليهم . وعليك أن تساعدهم قدر طاقتك ، وبذلك تشتهر بالرحمة والنزاهة والاستقامة الحقيقة أن أمثال هذه الأفعال تعد من بعض متطلبات الضبط المفيدة للتآلف مع بيئتنا ، أو على الأقل بالنسبة لمجتمعنا ، وإذا كان على الفرد أن يؤسس أخلاقه على الواقع فقط ، فما عليه إلا الالتزام بمثل هذه المتطلبات .

ولكن يلاحظ أن هذه المتطلبات ليست متساوية في الخيرية في كل المجتمعات إذ كانت القدرة على قتل فئة معينة من الناس ، تعد شرطا ضروريا للحياة الاجتماعية السعيدة وكانت الشهرة والشجاعة والمهارة العسكرية ، والدهاء ، والاستعداد للاستيلاء على ملكية العدو الضعيف ، كلها من الأمور الضرورية لتوافق الفرد مع بيئته . أيعد كل ذلك حينئذ أخلاقا حقة ؟ فإذا كانت الأخلاقية عبارة عن مجموعة القواعد الحاكمة والمحددة للتوافق الناجح مع البيئة الاجتماعية ، فإن الأخلاقية تصبح أخلاقا نسبية ، تربط بالبيئة وتتغير وتتبدل بتغير البيئة ولن تتوقف المسألة عند هذا الحد ، بل قد تختلف القواعد الأخلاقية لاختلاف الوضع الاجتماعي للفرد فيعتبر رجال الدين على وفاق مع بيئتهم إذا كان التواضع سمتهم ، بينما يحقق رجال السياسة توافقه ، إذا ما اتصفوا بالعنوانية والقسوة ويلاحظ توافق الشاعر أو الفنان مع مجتمعه ، إذا ما اشتهر عنه حبه للمثل العليا والأهداف العامة ، وعدم القدرة على تسديد نيونه ، بينما يتوافق رجل الأعمال مع مجتمعه ، إذا كان واقعا في سلوكه وأهدافه ، ومحددا في معاملاته . وهكذا حال العالم ، ابحت عن وضعك ومارس نورك بمهارة ، فذلك واجبك الأوحد .

وهكذا ينتهي المثالي بأن الاعتماد على الواقع لمعرفة المذهب الخلقى ، لن يجعل هناك فرقا بين المهارة والأخلاقية . وإذا كانت " المهارة العملية " في فن الحياة ، هي ما تحيا في هذا العالم ، وأن ما يحافظ على البقاء ، أو ما يميل إلى المحافظة على البقاء ، هو ما يميز بين القانون الأخلاقي الصحيح والزائف ، فإن المهارة الكلية بوصفها قانونا أخلاقيا ، قد تحيا مادام لها أنصارها .

ويعترض المعارض الواقعي « بأن هذه الصورة الهزلية ، لا تعرض المذهب عرضا صحيحا . فليبه مثل أعلى ، ولكنه مستمد من الواقع ، ويؤكد بأن دعاة التطور ، ربما كانوا

خير من يفسرون ما يقصدونه بإعتبار الواقع مصدر المذهب الأخلاقي ، يقول التطوريون « بأن التوافق بين الفرد وبيئته ، يعد أمرا ضروريا لتحقيق الأخلاقية ، ولكن هناك صور عليا وسفلى للتوافق » ، فربما يتوافق أكلو لحوم البشر والسياسيون الفاسدون مع بيئتهم ، ويتحقق النجاح المؤقت لهم ، ولكن محبو الخير ورجال الدولة الأكفاء ، يعنون أفضل منهم ، لأن صورة التوافق التي لديهم ، تعد من برجة أرقى ، وبالتالي يكون مجتمعهم أكثر رقا وتقدما إن صور الحياة في العالم تتطور دائما وبصورة ثابتة من الأدنى إلى الأرقى . وينطبق ذلك أيضا على المجتمعات ، وتعتمد الأخلاقية الحقة على هذه الواقعة الخاصة بالتطور والأخلاق المثالية هي صورة التوافق التي تتحقق بين الفرد ومجتمعه ، والتي يسعى إليها المجتمع دائما . كيف إذن نعرف مذهبنا الأخلاقي ؟ يجيب التطوري قائلا « بالإعتماد على الوقائع . فلا تضع مذهبك الأخلاقي أولا ، ثم تحكم على الوقائع . فمن الأفضل أن تقبل العالم ، حتى إن لم تكن مشاركا في صنعه ، وعليك أن تراقب العالم لتعرف إلى أي طريق يتجه ، ثم توائم نفسك مع هذا الاتجاه . حاول أن تعجل بتحقيق الكمال المثالي المنتظر ، فحقيقة إن التقدم لا يعتمد عليك ، ولكنك سوف تبلى بلا حسنا ، إذا ما ساعدت على التقدم لذلك علينا بالتجربة ، لتكتشف الاتجاه الذي يتحرك المجتمع نحوه ، وتسعى لاكتشاف الغاية التي تتجه إليها هذه الحركة ، فإذا ما تحقق لنا ذلك ، بات لدينا مذهب أخلاقي .

مرة أخرى يعترض المثالي بقوله « حقيقة تعد هذه النظرة أرقى من النظرة السابقة ولكن أتعد نظرة متسقة وواضحة ؟ أتصمد أمام النقد ؟ ويرى المثالي أنها لن تستطيع الصمود ، فبصرف النظر عن قيمة الحقائق التي تقدمها نظرية التطور ، فإن النظرية التي تؤسس الأخلاقية على هذه الحقائق ، تعد نظرية ناقصة وخاطئة ، لأنها تخلط مفهوم التطور بمفهوم التقدم ومفهوم النمو في التعقيد والتحديد مع مفهوم النمو في القيمة الخلقية . إن فكرة التقدم تختلف عن فكرة التطور ومع ذلك تفترض النظرية تطابقهما . إذ كيف يمكن القول بأن الحالة التي يتجه إليها التقدم المادي ، وبالأخص التطور ، يجب أن تحظى بالموافقة الأخلاقية ؟ ألا يعنى ذلك ، أنك لن توافق على تلك الحالة من الناحية الأخلاقية إلا إذا كنت قد تأسس لديك ما يطلبه منك المذهب التطوري ، أى إلا إذا كنت قد

شكلت بالفعل قانونا أخلاقيا لنفسك ، بصورة مستقلة عما تعرفه عن حقائق التطور الطبيعي . لماذا تكون المرحلة الأخيرة في عملية التطور أفضل من الحالات والمراحل السابقة ؟ بالتأكيد ليس بسبب أنها المرحلة الأخيرة ، أو أنها أكثر تعقيدا من الناحية المائية ، أو أكثر تحديا ، أو حتى الأكثر استمرارية ، وإنما بسبب مطابقتها لمثل أعلى معين ، نكون قد شكلناه بصورة مسبقة ومستقلة فهل يجب أن يتألف مثل أعلى بالضرورة مع الواقع ؟ ولماذا لا بد أن يحظى كل ما ينتج عن التطور على موافقتي ؟ ولماذا إذا ما وجد التطابق ، فإنه لا بد وأن يكون بين هذا الجزء من الواقع ، والذي يأتي في نهاية العملية الطبيعية التطورية ترابط عضوي ؟ حقيقة أن وجود مثل هذا التناظر بين الواقع والمثال يعد أمرا حسنا ، ولكن كيف تعرف مسبقا أنه قد يوجد ؟

الآن ما المقصود بكل من التقدم والتطور ؟ نحن نعلم أن التطور عبارة عن الزيادة في التعقيد والتحديد والفردية والترابط العضوي للظواهر أما التقدم فهو عبارة عن سلسلة من التغيرات تحظى باستحسان مستمر ومتزايد من قبل فرد ما ، فنمو شجرة ما يعد تطورا ، بينما تسلق "تل" ما لغاية معينة يعد تقدما التطور قد يحظى أو لا يحظى بالاستحسان ، ولكن إذا لم يكن هناك استحسان أو قبول من أي جهة ما ، فإننا لن يكون لدينا تقدم . ويتساءل فيلسوفنا المثالي ، كيف يمكن الخلط بين هذين المفهومين المختلفين ألا تكون هناك إحدى مراحل التطور في فترة ما ، لا تمثل تقدما بل فسادا وتدهورا ؟ فإذا كنت تريد أن تأكل الهليون قبل نضجه نضجا كاملا أفلا تعد كل لحظة من لحظات تطوره بعد نقطة معينة أو مرحلة محددة ، ليست مرحلة تقدم بل تدهور ؟ إن كنت ترغب في الاحتفاظ بالببطاطس طازجة في قبو منزلك ، وبدأت تتعفن بفعل عملية التطور ، ألا يعد ذلك عكس ما تعتبره تقدما ؟ إن البيض الذي يتحضر للإفراخ يعتبر مكتمل النمو ، ولكن ماذا يحدث إذا كان مطلوباً للتسويق ؟ ألا قد تمثل ،علمية تطور العالم ككل بالنسبة لوعينا الأخلاقي ، ما قد تمثله تلك الأمثلة التي ضربناها بالنسبة لأهداف حياتنا العابية ؟

ولكن ربما يقول الواقعي ، " لا يوجد هناك من ينكر أن العالم قد أصبح أفضل وأحسن ، ويعد التطور في مجمله تقدما . فيجيب المثالي ، " ليكن ذلك ، ولكن كيف نستطيع معرفة هذا التقدم ؟ أليس بأن يكون لدينا أولا المثال الأخلاقي ، الذي نستطيع أن نقارن ما يتجمع لدينا من وقائع به . فإذا كنا نعرف ماذا نقصد بالأفضل ، فإننا نستطيع أن نحكم ،

أكان العالم ينمو للأفضل أم لا ولكن لا يمكن أن نتظاهر بمعرفة ما يعد فاضلا ، من مجرد ملاحظة كيف ينمو العالم إن النمو والتحسن ليسا فكرتين متطابقتين ، فقط يحدث نمو ولكن إلى الأسوأ .

إنن طبقا لوجهة نظر المثالي ، لا يعتمد القانون الأخلاقي على الوقائع المادية ولا يتحدث عما هو كائن ، وإنما عما ينبغي أن يكون فيظل الوجوب قائما ، سواء تحقق المثال أم أو لم يتحقق ، ويظل يقيم العالم ، سواء كان خيرا أو شريرا ، ولكن الواقعي الذي يطالب بإقامة القانون الأخلاقي على الواقع الطبيعي ، وما يخالف ذلك يعد من أضغاث الأحلام ، يقدم آخر اعتراضاته قائلا : ليكن لك ذلك ، واحكم حسب هواك ورغبتك ، ولكن عليك أن تتذكر ، بأن هناك فيلسوفا مثاليا آخر ، يختلف حكمه عما تحكم به ، مثلما تختلف أحلامكما . أليكون مثال "أفلاطون" متفقا مع مثال "بولس" ؟ أو أكان حكم "بيرون" على العالم مشابها لحكم "وودهورت" ؟ إن تعارض المثل العليا مازال قائما إلى يومنا هذا ، ولم تتوقف الحروب بينهما . لأنك إذا ما اخترت مثلك الأعلى بعيدا عن العالم الواقعي ، فإنك لا تختار إلا ما تفرضه عليك رغباتك الشخصية ، وإن يكون لديك إلا الرغبة القريبة بوصفها أساسا لمثلك الأعلى وبالتالي يصبح لكل فيلسوف مثالي مقياسه الذي يحكم به على كل الأشياء ، بل ويعتبر نفسه المقياس الوحيد . ومن الواضح أن الإجابة الوحيدة الممكنة ، التي يمكن أن يجيب بها المثالي تتمثل في قدرته على تأسيس معيار أخلاقي مستقل عن رغباته ، ولا يصبح واقعا ، ويظل محافظا على مثاليته .

لقد عرضنا لبعض نماذج الصراع بين الطرفين المتنازعين ، فكيف نفصل بينهما ؟ من الواضح أن الحسم لن يتأتى إلا بالعمل على إيجاد نسق أو منهج أخلاقي . والحقيقة أننا لم نتعمق كثيرا في عرض أوجه التعارض بينهما ، فربما نكتشف سيرهما في اتجاه واحد أو أن الحقيقة تتوسطهما . ولذلك لا يحق لنا إهمالها أو التعسف في الحكم عليها . إن اختيار مثلنا العليا طبقا لرغباتنا يعد نقيصة محزنة في أي نسق أخلاقي ، ولا نستطيع أن نسلم في نفس الوقت بأن مثلنا ما هي إلا رغباتنا ، فكيف نتخلص من هذا الاشكال كذلك قد لا نشعر أيضا بالرضا من القول بأننا نفتقد في هذا المثال ، بسبب رؤيتنا له متحققا في الواقع ، إذ يشبه ذلك قولنا بأن القوة حق ، وبذلك يمكن تجنب اختلاف الرغبات .

لأنه كانت القوة تصنع الحق ، فإن أى قوة أخرى معارضة لها ، إذا ما انتصرت تضع حقا آخر ، يختلف عما اعتبرتة القوة الأولى حقا وبهذه الطريقة لن يكون هناك فرق حقيقى على الإطلاق بين الصواب والخطأ . وهنا قد يبدو فى الواقع ان الفرق أمر عرضى وليس له ماهية ثابتة . إذ يكون هذا المثال أو ذلك هو الأفضل ، لأنه قد تصادف أن أختاره فرد ما أو بسبب صفة تحققه فى العالم الطبيعى . ولا يعد ذلك تمييزا على الإطلاق .

وبالرغم من ذلك علينا ألا ندع الصعوبات تثبط هممتنا ، فلقد سبق مناقشة هذه الموضوعات من قبل ، فدعنا نطوف بتاريخ بعض التأملات والمعانى المختلفة للمثال لعلها تكون ملهمة أو دافعة لنا إلى فكرة ما .

الفصل الثالث

صراع المثل الأخلاقية

« من المؤكد أنه إذا ما وجدت الكأس المقدسة ذاتة ، فإنه أيضًا سوف يتلاشى ويتحول إلى تراب »

تتسبون ، " الكأس المقدسة "

" إن النفوس التي ربيتها قد هجرتني

والطلامس التي درستها حيرتني

والإصلاح الذي صنعت عذبني

فلن أعتد مرة أخرى على مساعدة من قوى تفوق الإنسان "

بيرون " ماتفرد "

رغم أننا ليس لدينا مثال حتى الآن فإننا نشعر بزيادة الصعوبات ، كلما قطعنا شوطا في عملنا . فقد وصفنا في الفقرات السابقة الوضع المحير الذي يجد كل مثالي أخلاقي نفسه يحياه . إذ يقول بأن مذهبه الخلقى يجب أن يكون أكثر من مجرد جزء أو واقعة من التاريخ الطبيعي . ويريد أن يكتشف ما ينبغي أن يكون حتى وإن لم يظهر له أى دليل على وجوده . ومع ذلك عندما يعترض عليه فرد ما بأن مثاله ما هو إلا رغبته الشخصية ، ونظرتة الخاصة للأشياء لا يوافق على هذا الاعتراض ويشرع فى الإجابة قائلا « بأن مثله الأعلى هو المثال الحق » ولا يمكن أن يكون هناك مثال آخر . ولكنه يجد نفسه ، لإثبات صحة هذه الإجابة ، فى حاجة لبعض التأييد الخارجى من الواقع . ويحتاج لتأسيس مثاله على بعض الوقائع ، وإلى إيجاد سند لمثاله فى عالم الحقيقة ، خارج فكره الخاص . بحيث يكون قادرا على القول : انظر هنا يوجد المثال ، وأن يظهره لنا ، حتى نستطيع التيقن بأنه ليس مجرد رغبة خاصة لديه . ولكن يلاحظ أنه إذا ما قام بذلك فإنه يكون قد نبذ مثاليتة . لذلك وجدنا أن موقفه ليس موقفا صلبا متماسكا ، وشعرنا بأهمية حاجاته ، ولكن لم نستطع رؤية ما يؤدى إلى إشباعها والحقيقة أن إشباع هذه الحاجات ، يقدم لنا مذهباً أخلاقياً كاملاً والبحث عن أساس لهذا المذهب ، هو ما نسعى إليه فى هذا الفصل .

والواقع أنه مازال ينبغي علينا أن نتنبه إلى أن البحث عن مثال أخلاقي ، كان قد أهمل في الماضي بسبب التشكك في العلاقة بين الواقع والمثال ، وأن التعارض والخلاف الذي تم عرضه في الفصل السابق ، ظل قائماً ومتكرراً طوال تاريخ المذاهب الأخلاقية . فدائماً ما نجد مثالا أخلاقياً يقوم بوضعه أحد فلاسفة المثالية المخلصين ، ويدافع عنه بوصفه الغاية الواضحة للحياة الإنسانية . ودائماً ما نجد أيضاً من يوجه نقداً لهذا المثال ، من منطلق أن إختياره جاء صدفة يصير على رفضه بحجة عدم وجود أى سند من وقائع العالم الخارجى ، يمكن أن يمثل أساساً ثابتاً له . حينئذ ، وربما من أجل تخفيف حدة مثاليته ، يتجه المثالى إلى نوع من التأييد من العالم الخارجى لمثاله . وهنا نلاحظ أن نقاده ، إما أن يرفضوا المذهب الفلسفى الذى قدمه لهم عن العالم الخارجى ، أو يرفضوا القيمة والقوة الأخلاقية لبعض الوقائع المفترضة ، أو أنهم مرة أخرى ، يحاولون النيل من المثالى ، بنهجهم نهجاً مثالياً ويلومونه على ثقته بنفسه ، وخضوعه للمطالب المادية والواقعية ، وتأسيسه للوجوب السامى على الوجود الجزئى وهكذا يستمر الخلاف والجدل ، ولئن كان من الواضح أن الخلاف لا نهاية له ، فإننا نستطيع دراسة بعض ملامحه .

- ١ -

لقد عاش الفكر اليونانى أول مراحل الشك الأخلاقى أيام السوفسطائيين . فوجه السوفسطائيون الشك تجاه المثل الأخلاقية الشعبية وأن هذه المثل ليست واضحة بذاتها أو ضرورية ، وما هى إلا مجموعة من الأحكام الشخصية والتقاليد . وكان الدين المحلى يقوم بدفاع عن هذه المثل " فلقد صنع الله هذه التميزات ، والآلهة قادرة على فرضها ، ولا بد أن يخشى الفرد هذه الآلهة " .

وكان للشكاك إجابتان رداً على هذا الموقف الدفاعى : الأولى إجابة بسيطة « فمن يعرف ما إذا كانت هناك أى آلهة ، ؟ وإن كانت موجودة ، فمن يعرف ماذا اختارت أن تفعل ؟ » . أما الإجابة الثانية ، فهي أكثر دهاءً لأنها تعبرُ فى ثوب شكى عن صورة جديدة للمثالية الأخلاقية . وقد انتقلت إلينا فى فقرة من فقرات الكتاب الثانى من « جمهورية أفلاطون » فى هذه الفقرة ، يعترف الشابان « جلاكون » وأسمانتوس " بأنهما

يشعران بالحيرة من اعتراضات السوفسطائيين على حقيقة وصحة التمييزات الأخلاقية ، ويسألان سقراط « مناقشة هذه المسألة لإزالة هذه الاعتراضات والشكوك ، ثم قاما بتلخيص لهذه الشكوك كما يلي : لنفرض أن الآلهة بما لديها من قوة لا تقاوم ، قامت بفرض قانون أخلاقي معين ، فهل يؤدي هذا إلى وجود تمييز حقيقي بين الخير والشر ؟ لأن من يطالبنا بفعل الصواب ، للحصول على رضا الآلهة ، لا يطلب منا في الحقيقة إلا فعل ما نتبصره ، ومثل هذه المذاهب ، لا يجعل العدالة مرغوبة لذاتها ، بل لما تجلبه من نفع من ورائها ، ولن يكون هناك فرق حقيقي بين الخير والشر ، وإنما فرق بين ما يجلب المكافأة أو العقاب . لذلك نرغب منك "ياسقراط" ، أن تبين لنا العدالة في ذاتها ، والفرق بينها والظلم .

والواقع أنه لا يوجد ما هو أبلغ وأفضل من هذين السؤالين السابقين ، اللذين تم توجيههما إلى سقراط للتعبير عن صعوبة مهمة الفلسفة المثالية الأخلاقية . فكيف طرد أفلاطون الأشباح والمخاوف التي وضعها ؟ وكيف وضع أساسا مستقلا لمثال العدالة ؟ ولئن كان " أفلاطون " متركا إدراكا كاملا لدى صعوبة المشكلة التي أمامه ، وحاول تقييم عدة إجابات لها ، فإنه الإجابة الرئيسية التي قدمها في الجمهورية " ، لم تكن كافية بالرغم من وجاهتها . فالنفس المتوازنة والمنسجمة والمستفرقة في تأمل الحقيقة الأبديّة ، لا ترغب في الظلم ، بينما يلاحظ أن النفس العدوانية ، والشهوانية ، التي تحكمها الرغبات ، وتحيا حياة المجتمعات الفاسدة والفوضوية ، التي تتحكم بها الأهواء ، يمكنها ممارسة الظلم . وبذلك يعنى الظلم الرغبة في الخلاف والفرقة ، وفي انتصار الرغبات على العقل ، وعدم التألف مع حياة الروح التي وهبت نعمة تأمل المثل الأبديّة . وذلك لأن مثل هذه النفس الفاضلة ، لا تستمد سموها من ممارسة الفضيلة أو كمكافأة لها ، بل تعد - كما وصفها " إسبينوزا " فيما بعد - فاضلة بذاتها . فلا تمارس هذه النفس " الصواب " بوصفه وسيلة لتأملها السامى للأبدى ، وإنما لكونها تحيا حياة التأمل ، فإنها تكون قادرة على فعل الصواب . ولكن يبدو أن " أفلاطون " ، لم يقدم النصائح ، أو المغريات للنفس الظالمة ، حتى يقنعها بحب العدالة ، واكتفى بالعبارات البليغة الواصفة للآلام المصاحبة للظلم ، وضرورة مقاومة الرغبات ، وإمكانية معاناة الروح الطاغية لبؤس أبدى . لذلك يواجه "

أفلاطون" ؛ نفس الاعتراض الذي وجهه " جلاكون " وأديمانتوس " لكل الأخلاقيين السابقين . فلن يسعى الظالم للعدالة ، رغبة في العدالة ذاتها ، وإنما رغبة في المكافأة فإذا لم يكن هناك أساس آخر للعدالة غير ذلك ، فمن الممكن أن تفضل بعض النفوس حياة الرغبة والشهوة على حياة التأمل للخير ، وإن تعير التفاتا لنصائح أفلاطون ، مادامت تشعر بالسعادة من ممارسة الظلم .

ولا ننكر الدلالة العميقة والواعدة لهذا المذهب الأفلاطوني . ولكنه لا يعد مذهباً كاملاً أو متسقاً . لأن " أفلاطون " قد اعتمد على واقعة مفترضة للطبيعة الإنسانية ، واعتبرها نوعاً من التأييد لمثاله . وبذلك ترك مجالاً للشكاك الأخلاقيين للتعامل معها مثلما تعامل " جلاكون " وأديمانتوس مع الأخلاق الشعبية ، فيشككون في الواقعة المفترضة . إذ ربما تشعر الروح الظالمة بالسعادة أكثر من الروح العادلة ، وإذا ما تركنا الشك جانباً فسريراً ما يظهر اعتراض آخر ، لقد أصبحت العدالة المثالية مؤسسة وقائمة على واقعة مادية بحتة ، تتعلق بتكوين النفس ، وربما جاء هذا التكوين مختلفاً عن الذي قال به " أفلاطون " ، .

وبالرغم من اهتمام أرسطو بالمسائل الأخلاقية ، فإنه لم يقل شيئاً ذا أهمية بالنسبة لهذه الصعوبة الأساسية ، فقد جاء موقفه منها قريباً من موقف " أفلاطون " كذلك لم يهتم الأبيقوريون لأن مذهبهم الأخلاقي لا يتضمن هذه الصعوبة . لقد أعلنوا ببساطة ووضوح ، اعتمادهم على الوقائع الطبيعية . ولئن كانوا يقررون بالكرم والاخلاص للأصدقاء والأنشطة المثالية الأخرى وأنها تمثل قيماً للرجل الحكيم ، فإنهم يعلنون صراحة ، بأن الغاية النهائية تحقيق المصلحة الشخصية ولقد عبر " سيسيرو " عن وجهة نظرهم قائلاً :

« لما كانت الوحدة والعزلة ، والحياة بنون أصدقاء ، تسبب الشعور بالخوف والقلق ، فلا بد أن يجمع الفرد بين كنز الصداقة ومصلحته الشخصية ، إذ لا يمكن فصل المشاعر القوية عن الآمال المرغوبة والمصالح الذاتية » .

وجاء " الرواقيون " بفكر أخلاقي جديد ، يقترب من الفكر المسيحي في ثورتيه ، ولئن كان قد استحال عليهم عرضه عرضاً كاملاً ، إذ قد أقاموا مثلهم الأخلاقية العليا على مبدأ المساواة الكاملة لكل الناس أمام العقل الكلي ، الذي يجب أن يتطابق الكل معه . ويجب على كل فرد التحلي بالعقل والمساهمة في نشر مملكته ، وإذا كان جاره كائناتاً عقلياً ، فإنه

يستطيع تحقيق المعقولة فيه ، مثلما يحققها لنفسه . لذلك كان واجب الفرد الأول تحقيق خير الإنسانية ، وإن كان هذا الواجب لدى " الرواقين " لا يصل إلى حد التضحية بالذات من الناحية العملية ، إلا أنهم قد أقاموا أساسا جيدا للعدالة . فلا يسعى الفرد من أعماله تحقيق التوافق مع مثله الأعلى فقط ، وإنما إلى تحقيق هذا المثال هنا في هذا العالم ومع الآخرين . إذ يمكن لأفعال الفرد أن تحقق العقل المثالي في الآخرين ، مثلما تحقق وجوده فيه . إن كل الناس إخوة ، وأعضاء في أسرة واحدة ، وأبناء لأب واحد ، وبذلك يصبحون كلهم موضع إهتمام بعضهم ببعض (١) .

- ٢ -

ولئن لم يحقق "الرواقيون" فكرهم تحققا عمليا في الواقع ، فإنهم قد مهدوا الطريق للفكر المسيحي ، ولذلك ربما تستطيع مناقشة النقد الشكى للفكر الرواقي ، بعد الاطلاع على ما أضافه الفكر المسيحي لفهوم أبوة الله .

بالرغم من أن المسيح قد أسس مذهبه الأخلاقي على اللاهوت ، فإنه لم يجعل التمييزات الأخلاقية قائمة على واقعة الثواب والعقاب الإلهي . فلا يكون الفعل خاطئا ، لأنه خارج مملكة المساء يحيا الانسان الندم والبكاء ، وإنما يمكن القول بأنه خاطئ ، بسبب تعارضه مع مبدأ البنوة لله . فلا يستطيع مرتكب الخطئية أن يحيا في مملكة المساء التي لا ينتمي إليها إلا من كان ابنا لله . وأما عن سبب انتشار الظلام والبكاء خارج المملكة ، فذلك بسبب طبيعة الخارج ذاتها لذا بالرغم من السمة اللاهوتية التي قدمها لنا المسيح لطبيعة الأخلاق ، فإن الإلزام بها لم يعتمد على الإرادة المطلقة لله ، وإنما على علاقة ضرورية وخاصة بين الله والمخلوقات ، وما دام الله هو هو ، وطبيعة الخلق ثابتة ، فهذه العلاقة تظل مستمرة وقائمة . والحقيقة أن المسيح قد أعطى لنا صورة كلية وعامة عن خلق الأنبياء . فلقد قالوا أن "يهوه" قد أنقذ شعبه ، واختارهم من كل بقاع الأرض وأطعمهم من فضله ، واعتنى بهم وكثرتهم بستانه المحبوب واعتبر الشعب كما لو كان عروسه . لذلك إذا

(١) للحصول على مجموعة من الآراء الموضحة لهذا المذهب ، انظر فلسفة "زيتلر" ، الجزء الثالث =

ما حاد الناس عن القانون الصواب والمكتوب في قلوبهم والمعروف من كلمات الوحي ، فإنهم لا ينتبهون فقط بالثورة الخطيرة ضد القوة التي لا تقهر ، بل بشئ أسوأ من ذلك ، وخصوصا الشعور بنكران الجميل ، فخطيئتهم لا مثيل لها في كل بقاع الأرض . وإذا كان الكفار لا يتركون ألهتهم التي ليست آلهة على الإطلاق ، فهل تتقلب إسرائيل وتعصى إرادة الحبيب الحي الجبار . إن الأثمين والمفكرين يشبهون البستان الخراب والمرأة الخائنة . وخطيئتهم ما هي إلا أسوأ حالات الفساد التام ، وإذا كانت البهائم تعرف من يطعمها ، فإن إسرائيل تتسى سبيها ، صانع كل شئ ، والزوج المحبوب لشعبه المختار .

ولقد طور المسيح هذا الجزاء الأخلاقي ، الذي لا يستند علي قدرة الله على البطش وإنما على المحبة والعطاء ، فازداد عمقا ، واكتسب امتدادا . فيعامل الله الإنسان معاملة الابن المحبوب ، فيسعى له إذا كان ضائعا ، مثلما يسعى الراعي لغنمه الضالة ، ويركع ويقبله إذا عاد . ويسعد بإطعامه ويأكسائه الأفضل . ولا ينساه بالرغم من كل أخطائه . فتنشر شمس الله ، وينزل المطر للعادل والظالم على السواء . وتعد هذه الفكرة أكثر رقة وعمقا ، لأنها لا تستند على علاقة سياسية ، بل علاقة شخصية دافئة فإن تكن واعيا بها تبعا لقول المسيح - يعنى رغبتك أن تحيا متوافقا معها ، ترد إلى الله المحبة بالمحبة . لذلك بمجرد معرفتك لهذه العلاقة ، تكون قد نلت جزاء كل أفعالك الخيرة . وتصبح الرغبة في تحقيق الانسجام والشعور بالحب الإلهي ، الباعث النهائي الذي قنمه المسيح مقابل فعل الصواب . فيرغب الله في كل منا ، ويمجرد شعور الابن بهذا الحب والوعي برغبة الله ، فإنه يبادل المحبة بالمحبة . ولا يستطيع الفرد معرفة هذا الحب اللامتناهي ، ولا تشعر بالرغبة في الاتحاد به ، وإذا لم تكن هناك معرفة بهذا الحب ، فإن الوعي ببؤس وتعاسة العزلة ، والحياة المنعزلة للفرد الأناني والشرير ، دائما ما يدفع الفرد إلى هجر الحياة التافهة والبحث عن الأب ، حتى وإن كان أبا قاسيا . فما بالك إذا ما وجدت الأب ، يعتنى

= من الطبعة الثالثة ٢٨٠٠ . ويعتبرها ماركوس أريوس شخصا بارزا في القائمة . وبعد ابكتيوس مسئولنا عن استنتاج مبدأ الأخوة الإنسانية من الأبوة المشتركة لله . كذلك كان "سينكا" أقوال مماثلة ، ومع ذلك جاء في كل الأقوال ما معناه إن الرجل الحكيم ، بالرغم من مشاركته الإنسانية ، فطيه أن يحافظ على استقلاله ، وليس عليه أن يفقد نفسه ، للبرهنة على احترامه الإنسانية .

بالعصافير الصغيرة ويزهور الزنبق ، وبأصغر وأقل أطفاله شئنا ، أفلا يرغب في الخضوع له . ويفقد نفسه في محيط الحب الإلهي . فلا مكان للوجود المنفصل والمستقل بل ويكون مستعدا للتضحية بحياته ، وبكل المتع الذاتية الخاصة ، ويبيع كل ما يملك ، وأزيراً يكون محتقرا ومرفوضا من كل العالم ، لكي يحيا حياة متألفة مع الحياة الكلية للحب الإلهي ، التي يهون كل شئ أمامها .

ويظهر واجب الفرد تجاه جاره نتيجة منطقية تلزم عن كل ذلك فلم يعد الجار مجرد واقعة من وقائع الخبرة ، أو ينظر له بوصفه خصما أو صديقا ، أو عدوا ، بل أصبح طفلا من أطفال الله وياتت تلك الصفة تجب كل صفاته خصما أو صديقا أو عدوا ، بل أصبح طفلا من أطفال الله ، وياتت تلك الصفة تجب كل صفاته الحياتية الأخرى ، فالطفل نائب عن الأب . وهكذا يمكن تبرير قول أي رسول يتحدث باسم الرب ، بأن ما تفعلوه تجاه أقل فرد من إخوتي ، فأنتم تفعلونه بي " ، فكل فرد نائب وممثل لله . وإن كان "أيوب" قد برر السماح للذليل بالحديث ، لأنه فرد مثلنا ، فإن المسيح قد صعد بالجزاء إلى أعلى وتساوى : ألا يحبكم الأب جميعا ؟ ففي حضور الأب ، يفقد الأطفال انفصالهم ، ويشعرون بوحدة حياتهم ، ولا وجود لخصم أو عدو ، لسيّد أو عبد ، لدائن أو مدين ، لأن الكل يدين للواحد المطلق بوجوده ، والكل في حضوره إخوة .

لقد أدرك الرواقيون فكرة الأب المشترك . ولكنه كان غير مشخص ، وعقلا منتشر في كل شئ أو ضربا من المعقولية ، أما المسيح فقد أعطى للفكرة نوعا من الدفء والحياة ، لم يكن معروفا في أي فكر سابق من قبل . فكان هدفه إنماء فكرة الواجب . وجاء المبدأ الأعلى للمذهب يقول مخاطبا الفرد : « عليك أن تسلك كما لو كنت تبادل المحبة بالمحبة ، وأن تعامل جارك معاملة من تحب » . وهكذا تم شرح الواجب .

لم يعد مذهب المسيح ، كافيا للرد على التساؤلات الشكية المثارة في عصرنا . والسبب في ذلك أن المسيح لم يكن يسعى لوضع مذهب فلسفي ، بقدر ما كان يعتمد على الحس أو البصيرة . وفي عصرنا أحيط هذا الحس بشكوك كثيرة ، لا يمكن التخلص منها بسهولة . إن فكرة " أبوة الله " تعد من الأفكار التي صعب على الفلسفة الحديثة تأسيسها ، ويجد الكثيرون من المفكرين في أيامنا صعوبة في الاقتناع بهذه الفكرة أكثر من صعوبة إقناعهم باستنتاج المسيح " لمذهب الأخلاق منها ، وبالنسبة لمن يقبلون

بإيمان راسخ مذهب " أبوة الله " فإن تفسيرهم البسيط لذلك ، أنهم قد قبلوا أولا المذهب الأخلاقي للمسيح ، ثم وجدوا أنهم من الطبيعي أن يقبلوا معه اللاهوت الذي تأسس عليه فيقبلون المذهب الأخلاقي مسترشدين بحسبهم ، ويسلمون باللاهوت من منطلق الثقة ولكن قد يظهر من الناس من يقبل المذهب الأخلاقي ولا يقبل أو يقتنع باللاهوت . فيؤمنون بالأخلاق المسيحية ، ويرفضون اللاهوت . ويوصفنا فلاسفة لا نقبل إلا ما يمكن البرهنة عليه ، ويستحيل علينا الاقتناع بلاهوت المسيح القائم على الإيمان الساذج ، بل ولن نجنى شيئا بتأجيل مناقشة المسائل الأخلاقية إلى أن نؤسس لاهوتا ، فحسبنا أن نعرف أن الأخلاق تمثل النقطة الرئيسية في بحثنا ، وقد تنتقل بعدها إلى دراسة اللاهوت . لأنه إذا ما تم قبول لاهوت معين ، فإنه لن يكون كافيا لإجابة كل تساؤلات الباحث الأخلاقي .

ولئن كان "مذهب المسيح" عن الواجب ، لا ينتمي إلى النظريات المثالية البحتة ، مادام يتخذ من واقعة "أبوة الله" أساسا له ، فإنه مازال هناك جانب منه ، يمثل أهمية قصوى لأي أخلاق مثالية ، لأنه بينما يؤسس الواجب على الوعي بأبوة الله ، وبالتالي على الاعتقاد في واقعة طبيعية أو ميتافيزيقية ، إلا أن الأرضية المشتركة لشعور الفرد بواجبه نحو جاره ، هي الوعي بأخوة الجار . ولقد ظهرت هذه الفكرة (الوعي بالأخوة) في تعاليم المسيح ، من الإحساس بالنبوة المشتركة ، التي أراد المسيح إجلائها . ولكن بعيدا عن اللاهوت ، ربما يكون للاعتقاد في أخوة الناس ، في حالة وضوحه وتحديدده نفس الصلة بفكرة الواجب ، التي أراد المسيح - في أخلاقه اللاهوتية - أن ينسبها لفكرة النبوة المشتركة .

ولما كان هدفنا معرفة ملاحقة الشكاك للأخلاق المثالية ، فإنه من الأهمية أن نلاحظ أن أخلاق المسيح تستند على اللاهوت ، وبصرف النظر عن قبولنا أو عدم قبولنا اللاهوت المسيحي ، فإنه لا يعد أساسا كافيا لإقامة المذهب الأخلاقي . لأن السؤال الذي قد يدفع به الشاك ، يتعلق بـ لماذا يجب على المؤمن أن يبادل محبة الله بمحبة ؟ وكيف يؤسس الفرد مثله الأعلى على هذا الحب ؟ وبالرغم من سهولة السؤال بالنسبة للمؤمن ، فإنه كان يواجه كل المؤمنين في كل زمان . فقد يؤمن الفرد باللاهوت المسيحي ، ولكنه لا يشعر بقوة المذهب الأخلاقي ، فيتساءل لماذا يقينى هذا الحب ؟ والحقيقة أن الكنيسة ، قد وجدت أن لزاما عليها أن تحدد بعض الخطوات العملية ، التي يجب أن يمر بها غير المؤمن ، حتي يصل إلى مرحلة الشعور بالقوة اللازمة للحب الإلهي . فلقد كان واضحا أن الإنسان

الضال قد يهتدى إلى الإيمان ويظل متمسكا بالمعتقدات البالية ، وذلك لأن الإيمان المنجى قد بدأ غير متطابق مع مجرد الاعتقاد فى أبوة الله . لأنه بالإضافة لاعتراف الضال بولاء الطفل المحبوب لله ، لابد من وجود الفضل الإلهى لتحقيق الخلاص ، ولذلك لم تكن الكنيسة فائقة بمذهب المسيح فى صورته البسيطة .

ولكن إذا ما صح ذلك فإن أخلاق المسيح ، لم تؤسس على نظرية لاهوتية فقط ، وإنما على نوع من تبصر الفرد بواجبه الخاص ، بضرورة مبادلة الحب الإلهى . إن اعتبار الحب الإلهى أساس لكل الواجبات ، مسألة لا يمكن أن تتم إلا إذا ما شعر الفرد أو أترك أن من واجبه مبادلة هذا الحب الإلهى ، ولكن هل التبصر بهذا الواجب يعد أكثر وضوحا من إدراك الفرد لواجبه بضرورة محبة الجار ؟ فإذا كان الفرد لم يحب أخاه الذى يبركه إبراكا مباشرا فكيف يحب الله الذى لم يره ؟ ألا يكون واجب العرفان بالفضل ، من الأمور التى يتركها الإنسان إبراكا مباشرا فى علاقاته الإنسانية ؟ ألا يكون واجب مبادلة المحبة للأصدقاء ، أسبق من شعور الفرد بهذا الواجب تجاه الله ، وذلك على فرض إيمانه بوجوده ؟ فى كلمات أخرى : ألا تكون هنا فى موقفنا هذا أشبه بموقفنا النقدي للمذهب الواقعى ، والذى انتهينا منه : إلى عدم كفاية أى مذهب طبيعى أو ميتافيزيقى ، لأن يصلح أساسا للأخلاق ، ولابد من استناد النسق الأخلاقى على مذهب أخلاقى بحت . إن المذهب القائل بأن محبة الله لنا تعد أساسا للواجب مذهبا يستند بدوره على مبدأ أخلاقى أعم منه ، وهو مبدأ وجوب رد الجميل والاعتراف بالفضل ، ولا يعد اللاهوت المسيحى أساسا لمثل هذا المبدأ ، ولكن من ناحية أخرى على أى شئ يتأسس هذا المبدأ المثالى ؟ لماذا يحب مبادلة الحب ؟ هل يكون هذا المبدأ مؤسسا بدوره على مذهب أو نظرية تتعلق بتكوين الطبيعة الإنسانية ؟ إن نفس الإعتراض يظهر مرة أخرى ، فالواقعة المادية ليست مثلا أعلى . إذن تكون المسألة مجرد حدس أو تبصر ، ويتم قبول المثل الأعلى لكونه واضحا بذاته . وهنا يعود الاعتراض القديم إلا أن يكون هذا المثل الأعلى ، الذى لا أساس له ، ما هو إلا الرغبة الذاتية لفرد ما ؟ لنفرض أن المؤمن لم يكن مخلصا ، وما زال هناك الضالون الذين يجب إقناعهم بحقيقة لا يعترفون بها ؟ فكيف يتم إقناعهم ؟ من الطبيعى ألا يتم إقناعهم بأن نطلب منهم رؤية الوقائع التى يرونها بالفعل ، ويدون أى إقناع ، وإنما بأن

تشير فيهم شعورا جيدا بالإقرار بالفضل ، خاصة العرفان بالجميل . لذا يبدو أن المثل الأعلى المسيحي ، لا يسند لأساسه النظرى ، إلا الواقعة الطبيعية بأن الإنسان دائما يشعر بالعرفان بالجميل أو الإقرار بالفضل حقيقة لا يستطيع أحد اتهام المسيح ، بأنه قد أعطي هذا ، أو أى أساس نظرى آخر لمذهبه . فلقد كان متحررا تماما من الغاية النظرية فى تعامله مع الناس ، ولكن ما يهمنا نحن الآن الناحية النظرية ، إذا لم يكن أساس الأخلاق المسيحية كما هو شائع ، الواقعة الطبيعية للحب الأبوى ، ألا يمكن أن تكون أنن ، الواقعة الطبيعية بوجود العرفان بالجميل ، أساسا لتلك الأخلاق ؟ وهل تصلح أى واقعة ، لى تشكل أساسا لنظرية أخلاقية كهذه ؟ وإذا كانت الأخلاق المسيحية من أرقى صور الأخلاق من الناحية العملية ، فهل يعنى ذلك ألا نبحث بعمق عن الأساس النظرى ، الذى يستند عليه هذا البناء الأخلاقى العظيم ؟

- ٣ -

مازلنا نسعى لشرح الصعوبة الرئيسية فى الأخلاق ، والتى غالبا ما تكون محتجة وراء الأساليب الخطابية . ويداية يمكن القول بأن الشكوك المثارة حول المذاهب الأخلاقية ، قد نتجت بسبب صعوبة تقديم أى تبرير واضح لاختيار مثل أخلاقى أعلى معين . فلئن كان المثل الأعلى يمثل معيارا نحكم به على الأفعال ، فما هو المعيار الذى نحكم به على المثل الأعلى ذاته ؟ . فقد يضع "أفلاطون" ، أو أحد "الرواقيين" ، أو حتى "المسيح" ، مثلا أخلاقيا أعلى ، وقد يسهل علينا إتباع هذا المثل الأعلى ، إذا كنا من أتباع أى منهم ، أو تقع تحت التأثير الشخصى لهم . حينئذ يمكن أن نقول "إننا نتخذ هذا المثل الأعلى مرشدا لنا ، وأن مذهبنا الأخلاقى قد تأسس . ولكن إذا كنا غير مؤمنين أو متأثرين شخصا ، قد يحق لنا طلب البرهان على صحة هذا المبدأ الأخلاقى . يقول المذهب "تمسك بالحياة الفاضلة ، أو بالمثل الأبدية ، أو بنظام الطبيعة ، أو بإرادة الله ، أو بمحبة الأب . وإذا ما نظرت لهذه الوقائع ، تفهم مثلنا الأعلى . وإذا ما تذكرت هذه الحقائق ، فلن ترد فى السلوك وفقا لها . " ولكن ربما يظل الشاك مترددا . وربما يقول لأفلاطون "إن الطاغية قد يضحك عليك ، عندما تحدثه عن متعة التأمل الفلسفى ، بل قد يصير على أن حياته المليئة بالصراعات والمخاطر والتناقضات والمتع الحسية أفضل من متعة التأمل السخيفة والغيبية . فإذا ما قال الطاغية ذلك ، فمن يستطيع مجادلته ؟ . ألم يهجر الكثير من الناس حياة الفكر المملة ، إلى الحياة العملية بلحزانها وأفراحها ؟ . ألا يعتبر هؤلاء الناس متع الحياة بالرغم من

نُفِرتُها ، أفضل من حياة السكينة والهدوء التي يحققها مثالك الأخلاقي ؟ وقد يعترض معترض على الفكر الرواقي ، بقوله " لنفرض أن العقل الأزلي قد انتشر في كل الأشياء ، وأصبح أبانا المشترك ، فلماذا يدفعني للقيام بما لا أحب من الأفعال ، وأنا مخلوق من مخلوقاته ؟ ومن يستطيع أن يهرب من وجوده ؟ وحتى إذا لم أكن منصتا لصوت العقل في أفعالي ، أفلمست مازلت جزءا من العقل الكلي ؟ إن الحقيقة القائلة بأن هناك حكمة أزلية لا توضح لي فلماذا يتوجب على التزام الحكمة في مسالكى فربما كان قدرى أن أحيا حياة ، من فرص عليه إمتاع نفسه بكل متعة ممكنة " وأما المذهب المسيحي ، فقد يرد الشاك على الاعتراض بأنه إذا لم تحوّل الحقيقة كل من يعرفونها تحولا روحيا ، فإن الدليل على أن المثال المسيحي ، يرتكن بالفعل على كل الطبائع الممكنة مازال ناقصا . فقد يقول المعترض ؟ إذا لم أشعر بحب الله ، فما دليلى على أنى يجب أن أشعر به ؟ . أو قد يسأل عن ما تسأل به الطبيعة الإنسانية دائما : " لماذا يجب أن أكون محبوبا ، ولا أكون أنانيا ؟

والطريقة العملية والسهولة للتعامل مع مثل هذه الاعتراضات ، تتمثل في رفضها وصب اللعنات عليها ، بل ومن السهل من وجهة نظر أعلى أى مثل توجيه مثل هذه اللعنات إذ يمكنه مخاطبة من لا يلتزم به قائلا " إذا لم تفعل ما أمرك بفعله ، فأنت ملعون ، ومن لا يطيع ملعون " ولكن اللعنات ليست حججا ، والاعتماد عليها يعنى التخلي عن الأخلاق النظرية . وإن كنا لسنا من أنصار صب اللعنات ، وإنما نسعى لوضع نظرية أخلاقية ، فإن ذلك لا يعنى الاكتفاء بالاعتناء بالنظرى ، أو برفض ربط العمل بالنظر ، إننا فى حاجة إلى قانون أخلاقي ، لا نعجب به فقط وإنما نستطيع البرهنة عليه أيضا .

فإذا كانت تلك الاعتراضات ، تغلق الطريق أمام الفيلسوف المثالى ، فماذا هو فاعل بها ؟ أهناك اتجاه ما ، يستطيع أن يبحث عن أساس لمثلثه العليا ؟

مازال أمامنا قبل سعيينا لمعرفة الاتجاه الصحيح ، أن تبين أن هذه الاعتراضات التي قد تم توجيهها إلى المذاهب الأخلاقية ، يمكن أن يتم تطبيقها أيضا على تلك المذاهب التي تجعل الكتلة من الغرائز المتصلة "بالضمير" أساسا للأخلاقية . يعتبر الضمير نتاج تدريب مستمر متحضر ، ولقد برهن على قدرته على تقييم مساعدة لا يمكن الاستغناء عنها عند

اتخاذ القرارات الأخلاقية العملية ، ولكن إذا ما اعتبر الضمير كافيا لتوفير الأساس النظرى للأخلاقية ، فإنه قد يواجهه بكل الاعتراضات التى قد واجهت القول بوجود الوقائع الأخرى ، فيمكن الشك بأنه واقعة عامة مادية أو حقيقة أساسية للطبيعة الإنسانية ، لا يعتبر مثلاً أعلى ، أو أساساً واضحاً لمثل أعلى ؛ لقد تمت مناقشة هذين الاعتراضين كثيراً ، فدعنا نعيد القصة القديمة .

— ٤ —

لا تعتبر الغرائز مفيدة ، لأنها معصومة من الخطأ أو أنها تتصف بالمعقولية ، وإنما لأنها تعمل بسرعة ، فدائماً نلجأ إليها في حياتنا العملية بوصفها بديلاً للعقل . ولكن من الناحية النظرية ، لا يوصف فعل ما بالخيرية ، لكون الغريزة قد حصلت على موافقة الضمير عليه ، أو أن الضمير لدى أى فرد قد يوافق بصورة غريزية على الأفعال الخيرة . لذلك إذا كانت الغاية فى البحث عن نظرية أخلاقية ، فإن الضمير لا يصلح أساساً للتمييزات الأخلاقية .

ولا يجب أن يفهم حقاً أننا نشير إلى الوعى الأخلاقى لدى الإنسان ، ذلك الوعى الذى يعد أرقى صور التجليات العقلية ، لأننا نحن أنفسنا نرغب فى أن تثبت إمكانية وجود هذا الوعى الخلقى المؤسسى تأسيساً عقلياً . إن الضمير الذى نقصده هو الضمير بوصفه غريزة . فعندما يحكم الناس بصواب كذا وكذا من الأفعال ، لأن الضمير يحكم بصوابها ، فإنهم فى الحقيقة لا يعبرون إلا عن مشاعرهم ، أو ما يشعرون بصوابه . وعندما يقيم الأخلاقيون مذاهبهم الأخلاقية على الضمير ، فإنهم يتعرضون لمخاطر إقامة تلك المذاهب على الشعور . لأن مجرد الاعتماد على الشعور لا يحل المشكلات الخلقية بقدر ما يخلقها . فمثلاً عندما عرض بتلر لتحليل مكونات الضمير فى كتابه " رسالة فى طبيعة الفضيلة " انتهى إلى أن الخير أو العمل على زيادة السعادة العامة لا يشكل بالنسبة لضميرنا الشعبى المشترك إلا جزءاً من الفضيلة ، ولا يعبر عنها تعبيراً كاملاً ، وبذلك لم يقدم لنا أى صورة إيجابية عن طبيعة الفضيلة ، بل قدم لنا مشكلة عن طبيعتها . يقول بتلر " إذا كانت الخيرية هى الأساس الوحيد للفضيلة ، فلن يحكم ضميرنا على اعتبار الخيانة والقسوة من الرذائل ،

إلا بإبرائنا أنهما يزيدان من مقدار البؤس في المجتمع " . وأذلك يقرر بتلر « بأنه إذا استطاع فرد ما أن يحقق لنفسه مكسبا ، ولكنه سبب قدرا ضئيلا من الظلم ، فإنه قد لا يعتبر هذا القدر من الظلم رذيلة أو أمرا قبيحا ، إذا قارنه بمجموعة من الأفعال الأخرى . كذلك يرى " بتلر " أن من الصواب أن تسلب ما يمتلكه فرد ما ، وتعطيه لآخر ، مادامت سعادة هذا الآخر تزيد في مقدارها عن مقدار البؤس الذي قد يشعر به من قمت بسلب ملكيته . ويستمر بتلر قائلا " لذلك يبدو أننا في طبيعتنا ، وبحكم تكويننا ، نميل لرفض الزيف والقسوة ، ونميل للموافقة على الخيرية المجردة عن كل إعتبار ، والتي قد تؤدي ممارستها إلى سعادة أو بؤس " أتعد الخيرية من صفات الله الخلقية ولا تكون من صفاتنا ؟

إن كل ذلك يبين لنا كيف أن ضميرنا الفج مملوء بالمشكلات إنه ليس مرشدا لحل المتناقضات بل مفجرها . فيوافق الضمير على الخيرية ، ويوافق في الوقت نفسه على كبتها في حالة إذا ما بدت العدالة للعقل الشعبي متعارضة مع الخيرية . وعندما حاول بعض الأخلاقيين رد كل صور العدالة إلى الخيرية ، فإن الضمير الطبيعي لم يكن راضيا . فيوافق الضمير على الجزاء ، ليس بسبب أن الجزاء يزيد من السعادة وإنما بسبب أنه خير في ذاته . فإذا ما جاء الضمير الطبيعي مرة أخرى واعتبر أن الخيرية تعد غاية في ذاتها ، وما الجزاء إلا وسيلة لها ، فإن مثل ذلك القول يجعل الضمير متناقضا مع ذاته . إن الضمير الشعبي بوصفه غريزة ، يكون مشوشا وغير متيقن من العلاقات الحقة بين العدالة والخيرية . والحقيقة أنه يعد من العبث أن نطلب من الغريزة ممارسة عمل ما ، لم تهيوه لها الظروف الطبيعية ، خصوصا إذا كان هذا العمل متعلقا بإقامة نسق أخلاقي . إن مفكرا مثل بتلر ، بالرغم من جنية وعمق آرائه ، يدافع عن الاعتراضات الموجهة للضمير بنوع من التحليل ، ينتهي بنا إلى الاعتقاد بأن ضميرنا ما هو إلا لغز ، وكل أحكامه الأخلاقية تصبح أحكاما مشكوكا فيها ومشوشة ، بمجرد فحصها فحصا دقيقا . باختصار شديد تشبه الغريزة أي عادة أخرى من عاداتنا فانت عادة ما تهبط السلام بسرعة ، ماامت لا تفكر في كيف نتحرك قديما ، ولكن إذا ما فكرت في حركتها وسرعة هبوطك ، فإنك غالبا ما تتعثر . وكذلك يكون الضمير مرشدا أخلاقيا موثوقا به ، ماامت لا تطلب منه الإجابة عن أسئلة فلسفية .

ولقد نوقشت هذه الاعتراضات مناقشات مستفيضة ، وباتت لا تستحق عرضها بالتفصيل ، وحسبنا بالنسبة لمرادنا أن نضيف ما قال به الشكاك الأخلاقيون من بداية الفكر السوفسطائي حتى يومنا هذا ، وبالأخص إصرارهم على أن الضمائر المختلفة للناس والشعوب والأجناس ، تتعارض في أحكامها على الأفعال . والحقيقة أن هذا الاعتراض يفقد قيمته إذا ما دفع ضد نظرية تتأسس على الوعي الخلقى ولكنه يكون هكذا ، أى نظرية تجعل الأخلاق تستند على تكوين عاطفى أو عقلى معين للطبيعة الإنسانية ، وتظن أن الناس تستمد أخلاقها من ملكة أو حاسة واحدة ذات صبغة معينة ، فإذا ما كانت هناك ضمائر عدة ، ويتمسك كل منها بأنه الضمير الحق ، وتتصارع فيما بينها ، فإن الاختيار بينها ، لا يمكن أن يتم إلا بالاعتماد على شئ آخر غير الضمير .

إن أهواء الغريزة الخلقية ، تشبه فى كثرتها تلك الأفعال التى كانت ضمائر البدائيين القساة توافق عليها أو ترفضها ويستطيع أن يجد كل فرد منا أعدادا لا حصر لها من التقديرات الهوائية والمتعارضة للأفعال ، قد لا ينظر إليها إلا بوصفها موضوعا للدراسة النفسية التفصيلية ، أو بوصفها قابلة للرد على أى مبدأ ظاهرى إن ضميرنا تجاه الأمور العابية ، يغلب عليه الصمت ، إما بوصفه شعورا ، أو ما يمكن أن يسمى بالضمير الأخلاقى ، فإنه لا يكون مميزا فى أى جانب ، عن مجرد الشعور بالتأيب ، أو بالتقديس لعادة ما ، أو بالخوف من ارتكاب ما يتعارض مع آداب السلوك العام . لقد أصبح شائعا فى أيامنا هذه أننا قد نشعر بالآلم من أخطاء معينة قد لا تصل إلى مرتبة الجرائم الصغيرة ، بل وغالبا ما نندم على فعلها مثلما نندم عن هفواتنا الأخلاقية . فالتوتر الزائد أصبح سمة من سمات عصرنا . فقد تسافر مستخدما تذكرة فرد آخر ، أو تكذب كذبة بيضاء ، أو تلفظ لفظا جارحا ، ولا تشعر بوجز ضميرك ، خاصة إذا ما قد أصبحت معتادا على تلك الأمور . فإما أن تتحنى للشخص غير المناسب فى الطريق ، أو تخطئ فى نطق كلمة ما ، أو تدفع إكرامية على كوب من الماء ، فإنك قد تظل متألما طوال يومك على تقصيرك ، وربما من وقت لآخر أو لعدة أسابيع تالية ، إن مثل هذا الحكم المستقل والحياد ، ما هو إلا الشعور بما كان ينبغى عليك فعله ، أو القيام به فهل تؤسس الأخلاق على الشعور ، الذى سريعا ما يتحول إلى رماذ ؟

والإجابة التقليدية لانتصار الضمير عند مواجهتهم بهذه الاعتراضات ، إجابة معروفة جيداً إذ يقولون : ربما تكون هناك بعض الاتجاهات الفطرية الخاطئة ، ولكن الحاسة الخلقية حقيقية وموثوق بها بالرغم من وجود بعض الأخطاء . ربما يحل الشعور بالخجل أو بحب الإعجاب أو بالتأدب محل الضمير ، ولكن الضمير الحقيقي إذا ما وجد يكون معصوماً من الخطأ . ولكننا يمكن أن نقول : إذا كانت تلك هي طبيعة الصعوبة ، فإن النتيجة تظل متسقة مع ما نصر عليه . لأنه إذا كان السؤال المطروح ، يتعلق بما إذا كان الباعث الداخلي لدى ، والذي أسميه بالضمير : يكون حقاً صوت الضمير المعصوم من الأخطاء أم لا ، فإن هذا السؤال لا يمكن الإجابة عنه ، بالركون إلى الضمير ذاته لأن المسألة تصبح كما يلي : إذا كان هناك باعثن يتظاهرون كل منهما بأنه الضمير ، فأى منهما يكون ضميراً حقاً ؟ إن أسئلة كهذه تتطلب الاحتكام إلى محكمة أعلى من هذه البواعث المتصارعة ، بل وإن يجدى تطبيق معيار أنتيجون الجليل للفصل بين البواعث المتصارعة ، والقول بأن هذا الباعث لم يظهر اليوم أو الأمس ، ولا يستطيع إنسان أن يعرف متى ظهر ، لذلك فهو صوت الضمير الذي لا يخطئ ، والحقيقة أن مثل هذا القول ، يعد قولاً مفيداً إذا ما طبق المعيار على حقيقة أبدية ثابتة ، ولكنه لا يعد معياراً كافياً بالنسبة لنا في ضعفنا ، ولن يصلح للتطبيق على البواعث الكامنة في نفوسنا الفقيرة ، إننا سريعا ما ننسى متى اكتسبنا رغباتنا أو حتى عاداتنا السيئة ، بل وقد تتخيل أنها من الأمور الموهلة في القدم ، والمنتمية إلى تراثنا القديم . فالطفل الذي يولد في إحدى المقاطعات الغربية البعيدة ، وينمو وينشأ وسط مجتمع يكبره بسنوات قليلة ، بل وربما يكون عمر هذا المجتمع من عمر أخيه الأكبر ، دائما ما ينظر إلى الشوارع الملتوية نصف الممهدة ، والتي تحظ نفسها وسط المنازل الخشبية ، المحملة بالقنورات على أنها نتاج ماضٍ عظيم ، وبالرغم من حداثة هذا المجتمع ، يجل الطفل تاريخه ، ويقدر الكوخ القديم المصنوع من الأشجار المعفنة ، تماما مثلما يقدر الطفل الأثيني أطلال البراثيون " ، ولا يستطيع أن يتصور أنه كان هناك زمن لم تكن به هذه الأشياء قائمة ، كذلك أيضا ، إذا كانت الحقيقة الأخلاقية أزلية فإننا لا نجرؤ على الحكم عليها بمجرد فحص ما بداخلها ، لنرى أى العادات والرغبات أو حتى الأحكام الخلقية التي نشعر بها يعتبر أزليا . إن مثل هذه المصادقية

المطلقة ، قد يشعر بها المرء تجاه الطريقة التي تصنع بها والدته البودنج . يقول أرسطو ، إن الثلج " يبدو لونه بعد يوم واحد ناصع البياض ، كما لو كان قد ظل هناك منذ ألف عام علي حاله هكذا ، ولم يغرب في يوم من الأيام . ولا شئ يتصف بالقديم أكثر من العادة الممارسة بصورة منتظمة ، حتى وإن كانت تلك العادة حديثة نسبيا .

لذلك لا نستطيع الاعتراف بعصمة الضمير ، من مجرد شعورنا بقلمه ، أو برسوخه في سريرتنا وربما نكتشف أن الضمير أو الأهواء التي تتظاهر بأنها الضمير ، تشير أو توافق على أنماط متعارضة من الأفعال ، وبذلك لا يعد الضمير مرشدا أخلاقيا كافيا .

وإذا ما فرض أنه قد تم التغاضي عن كل تلك الصعوبات ، وكان الضمير عاما ومتفقا عليه من قبل كل الناس ، ولا توجد أى صعوبة في التمييز بين الضمير والعاطفة ، أو تمييزه عن العواطف وكل الأحكام المسبقة والرغبات ، فإنه يظل من الصعب وضع نظرية مطلقة عن الفرق بين الصواب والخطأ ، بالاعتماد على أحكام أى غريزة . إن معرفة سبب عدم طاعة الفرد لضميره ، إذا كانت أحكام هذا الضمير تتفق مع رغبات الفرد ، مسألة لا يمكن توضيحها بالرجوع إلي الضمير ذاته أو وحده . كذلك لا يمكن توضيح ضرورة وحقيقة ، أى تمييز بالركون إلى ملكة قد تظهر لدى الفرد بمثابة عاطفة شخصية ، أو رغبة ، أو اختيار ، أو تتحدد أو ترتبط بباعث باطنى لديه . وحتى إذا ما كان لدى كل الناس نفس الباعث ، فإنه لا يجعل رغباتهم أو أحكامهم المسبقة ضرورية أو معقولة . وإذا ما فرض أن الضمير كلى ، فإنه ما يزال واقعة طبيعية . ولئن كان بالفعل لا وجود لأى فروق بين ضمائر الناس ، فإنه من المستحيل معرفة : لماذا لا توجد مثل هذه الفروق . وإذا كانت سلطة الضمير حتمية ، فمن الممكن أن تكون مجرد إمكانية ومحتملة ، فإن تم الاستناد إلي الضمير وحده لتبرير حتمية أحكامه ، ولم يتم الركون إلى معيار عقلى أعلى منه ، فإنه ليس هناك ما يمنع القول بنسبية هذه الأحكام . ولكن ما يحتاجه الأخلاقى للتمييز بين الصواب والخطأ ، لا يمكن أن يعتمد على مجرد وجود عرض لشيء ما ، حتى وإن كان هذا الشيء هو الحاسة الخلقية . إنه يريد الحقيقة الأخلاقية الأبدية . لذلك نصر على أن السؤال الأول الذى يجب أن يسأله الأخلاقى هو لماذا تكون أحكام الضمير أحكاما صائبة ؟ أو لعرض المسألة بصيغة أخرى : لماذا يحكم المذهب الأخلاقى بعدم صواب ضمير الشيطان ، بالرغم من موافقة ضمير الشيطان على أفعاله ؟

والواقع أن للمناقشة جانبا علميا ، عادة ما يهمل فلقد ارتكبت جرائم كثيرة باسم الضمير . ويرفض الناس باسمه أى اتجاه نحو تقدم أخلاقي حقيقى ، مادام هذا الاتجاه متعارضا مع الأحكام الشعبية الشائعة القديمة ، فقتلوا الأنبياء ، ورجموا كل أنصارهم . وظهرت الحروب باسمه ، وأبيدت قبائل ، وقهر الناس بعضهم بعضا ، فلتن كان الضمير مرشدا عمليا ناجحا فى الحياة العملية ، فإنه فى أحيان كثيرة ، كان عدوا لكل فكر جديد . فبالرغم من مساعدته لنا على الاهتداء إلى طريقنا فى أثناء الليل ، فإنه يفقد قدرته على الرؤية مع بزوغ نور الفجر . من الضروري أن تعترف الأخلاق بأن هناك لحظات معينة ، يجب أن يحل العقل الخلقى محل الغريزة الخلقية ، ويخرس صوت الحق صوت الضمير زادت خطورة ارتكاب الناس لأخطاء عدة ، وبات من الضروري ، أن يبحث رجال الأخلاق عن معيار ما يمكنهم من الحكم بنجاح أو فشل الغريزة . فلا يصلح الضمير معيارا . ولابد من البحث أعمق من ذلك .

- ٥ -

إن نقدنا للضمير ، ما هو إلا نمونجا آخر للمنهج الذى تم تطبيقه فى نقد المثل الأخلاقية العليا التى تميز بين الصواب والخطأ ، ثم ترفع هذا التمييز أو الفرق إلى مرتبة المبدأ الخلقى ، وتنتج منه أحكاما خلقية معينة . حينئذ قد يسألك سائل ، عن الأساس الذى تكون قد أقمت عليه مبدأك غير رغبتك الخاصة ، وهنا تجد نفسك باحثا عن واقعة خارجية تستقل عن رغبتك وأحكامك المثالية . ولكنك تكتشف فى نفس الوقت أن تلك الوقائع الخارجية ، هى ما كنت قد رغبت فى تجنب القول بها فقد سبق أن أكتت أن المثل الأعلى يجب أن يكون أساسه مثالى أو نظرى . وما أنت تقول بأن ما يكون صائبا من الناحية المثالية ، يعتمد على طبيعة الله ، أو وجود العقل الكلى أو على أحكام الضمير . لنقل أنك رغبت أحد هذه الوقائع لتكون بذلك قد حققت مقصدك ؟ ووضحت ضرورة مثلك الأعلى ؟ فإذا فرضنا مثلا زيف معتقداتك المادية الحالية ، أو أن الأب قد أصبح كارثا لأولاده أو إنتصر الشيطان ، وذابت المثل العليا الأزلية مثلما ينوب الثلج ، أو أن العقل الكلى بات مارقونا ، أو فسدت ضمائر كل الناس ، فهل يؤدى ذلك إلى تبدل مثلك الأعلى فإذا كان من المفترض أن المثل الأعلى الأخلاقى يعتبر حقا على كل الأشياء ، فما شأن هذا المثل الأعلى إذا ما انتصر الشر فى العالم ؟ قد يرد المثالى بطريقة برومتيوس عند

شلى " قائلًا أقاوم الشيطان بعقل هادئ وثابت ومنظم وأواجه تهديدات العالم . كذلك كيف يحدد ما هو كائن ، ما ينبغي أن يكون ؟ إذا كان ما ينبغي أن يكون مستقلا عما هو كائن ؟ فكيف يمكن أن تؤثر مناقشة قدرة الله خيريته ، أو كلية الضمير وقوته الباطنية الوجدانية ، فى حكمنا بالتمييز الفكرى بين الصواب والخطأ ؟

وهكذا تجلنا فى حيرة من أمرنا أمام المطالب المتعارضة للنقاد . يقول فريق منهم " عليك أن تقدم لنا نسقا أخلاقيا لا يستند على رغبتك الشخصية " وذلك مطلب منصف جدا . يدفعنا لمحاولة إثبات أن نسقنا الأخلاقى مؤسس على الحقيقة الأزلية " وبالأخص إرادة الله أو بديهية الضمير الكلى ، أو على أي واقعة مشابهة من وقائع العالم . حينئذ يعترض لنا فريق آخر من النقاد قائلا « وأين تختلف عمن يقولون بأن القوة هى الحق ، أو أن النجاح هو ما يحدد الحق ، أو أن كل ما يوجد يجب أن يوجد ؟ لأنك تنتهى إلى القول ، بأن وجود الشئ يجب أن يكون فقط بسبب أنه موجود " دائما ما يظل هناك فرصة سانحة لنقدنا ، والتشكيك فى صوابنا فى إعتبار كل من الله والضمير من الوقائع الطبيعية . فيقول هؤلاء النقاد " لماذا تؤسس الحقيقة الأخلاقية التى يجب أن تتصف بالوضوح والثبات ، على المذاهب الطبيعية أو الميتافيزيقية التى دائما ما تكون عرضة لشك ، وصعوبة الإثبات .

إن الصعوبة العامة التى كشف تعارض المثل الأخلاقية عنها تتمثل فى حاجتهم إلى قاض أعلى منهم ليفصل بينهم . فإذا ما بحثوا عن هذا القاضى فى العالم الواقعى تتعرض مثاليتهم للتناقض . وإذا ما بحثوا عنه فى أنفسهم ، يبدأ الصراع من جديد لأنه إذا كان كل منهم له حق الحكم على الآخر ، فمن منهم يستطيع أن يكون القاضى الأوحد ؟

الفصل الرابع

الغيرية والأنانية والجدل الدائر بينهما فى العصر الحديث

" إذا كان النور الذى بداخلك ظلاما ، فكم عظيم هذا الظلام ! "

لم تستتفد حتى الآن كل مظاهر الحيرة المتعلقة بالصعوبة الأساسية للنظرية الأخلاقية وربما نجد من يقول " لنترك المثل لمشكلاتها ، ونهتم بالواجبات العملية والفريقية فى هذا العالم ، فهى على الأقل واضحة " ولكننا نلاحظ أن هذه الواجبات ليست خالية من المشكلات المتعلقة بالمثل الأعلى فدعنا نرى كيف يمكن أن نعانى من نفس الصعوبة ، التى قد أربكت المذاهب الأخلاقية ، إذا ما بحثنا فى الأسس النظرية لأحد هذه الواجبات الواضحة وبذلك قد نكسب من تحديد المناقشة ما قد خسرناه فى تعميمها . فدعنا نختار مسألة أخلاقية مشخصه ، وبخاصة مشكلة الأساس الصحيح للتمييزات الأخلاقية والعلاقات الأخلاقية الأخرى ، بين ما أستخدم الناس على تسمية هذه الأيام بالغيرية والأنانية .

على أى أساس ، إذا كان هناك أساس ، يؤسس الوعظ الخلقى القائل " بأنه يجب عليك أن تحب جارك كما تحب نفسك ؟ " وهل يمكن أن يكون هناك أى أساس على الإطلاق ؟ ولكى نألف مناقشة هذه المسألة ، علينا أن ندرسها كما تظهر فى الجدل الدائر حولها الآن فسنعلم ما جد حول هذه المسألة من إجابات فلاسفة الأخلاق المعاصرين عنها . ويمكن القول بأن هناك محاولتين لحل هذه المسألة . ظهرت المحاولة الأولى لدى أصحاب الاتجاه الواقعى من الأخلاقيين ، رغم عدم تمسكهم بالواقعية دائما . فقالوا بأنه على فرض وضوح الهدف الأنانى فى البداية ، فإنه سريعا ما يظهر الهدف الغيرى ملازما ومساعد للهدف الأنانى . إذ قد أصر هؤلاء الكتاب منذ هوبز حتى يومنا هذا ، على أن الغيرية ما هى إلا

أنانية معدلة ، أو قد هتبتها ثقافة التنوير . ويعد من الطبيعي في هذه الحالة ، أن يعترض معترض بأن الغيرية الحققة قد باتت مستحيلة لذلك فإن المثل الأعلى الخلقى الناتج ، سواء كان صائبا أم خاطئا في حد ذاته ، يكون في كل الأحوال في صراع مع كل المثل العليا الأخلاقية الأخرى . وبذلك لن يرضى الشرح أحدا ، وما زالت الحاجة هناك لحكم ينهى الصراع .

وأما المحاولة الثانية فقد كانت من جانب المثاليين ، الذي قد ربوا الغيرية إلى بعض الدوافع كالشفقة والتعاطف ، ظنا منهم بأن ما يمليه الباعث يكون محددا وواضحا بذاته وليس غامضا أو مجردا كما في حالة أوامر الضمير ولكن بالنسبة لهذا الأساس ، قد يعترض مرة أخرى ، بأن كل أحكام الشعور أحكام رغبة ، وما الشفقة والتعاطف ، إلا مشاعر خادعة ومشوشة ، ولا تحقق البصيرة الخلقية ، ولا يمكن تأسيس مثل أعلي على هذه الوقائع المتغيرة .

ولئن كان من الجائز الشك مرة أخرى في نتائج مثل هذه الانتقادات ، فإن المذهب الشكى الذي نصر على التمسك به يعد أساسا ضروريا للأخلاق ، وإن نعتنر لاستمرارنا على تربيته في الفصل التالي في أثناء مناقشتنا للمشاكل الخاصة ، التي قد فرضها علينا الجدل الدائر حول الأنانية والغيرية .

- ١ -

في مجموعة من القصص الشعبية لسرفين ، توجد القصة التالية : في سالف الزمان كان هناك أخان ، الأكبر منهما مهمل وغير حريص ومسرف ، ولكنه محظوظ دائما ، فظل غنيا بالرغم من تبذيره بينما كائن الأخ الأصغر ، بالرغم من حرصه وجده في العمل ، منحوسا وغير محظوظ ، فقد كل شيء ويات فقيرا ، يهيم في العالم الواسع ، ويحيا بالاستجداء وبعد طول معاناة . قرر هذا الفقير ، أن يذهب للقاء القدر ذاته ، يستفسر منه عن سبب شقائه وعذابه وفقره . وبعد بحث مديد . وصل إلى البيت الكئيب . ولما كان على زوار "القدر" ، عدم المبادرة بالسؤال ، وما عليهم إلا الإقامة في بيته ، حتى يطلب لقاعهم أو يقوم بتوجيه الحديث إليهم . وأن عليهم في أثناء فترة الإقامة محاكاة القدر في أفعاله ، لبث السائل مقيما في البيت عدة أيام ، صامتا ، ومشغولا بتقليد القدر في أفعاله . ولاحظ أن القدر لا يحيا علي وتيرة واحدة ففي بعض الأيام ، ينام على سرير نهبي ، ويتناول أشهى المأكولات ، والذهب منتثر تحت أقدامه ، وفي أيام أخرى يكون محاطا بالفضة ، ويتناول وجبات شهية ، وإن كان الطعام بسيطا وفي بعض الأحيان لا يكون لديه إلا

النحاس والصفيع ، والطعام الجاف وفي بعض الأيام ، يكون معدما ، يفترش الأرض ، ويتناول الخبز الجاف وفي كل ليلة يسأله صوت من السماء ، كيف يحيا الذين يولدون في هذا اليوم ؟ يجيب القدر دائما ، مثلما قضيت يومى يحيون حياتهم .

أترك الفقير سرحظه السيء فقد ولد في يوم يؤس وفقر . وبعد أن خرج القدر عن صمته وطلبه . سأله الزائر قائلا ، " ألا توجد طريقة ما ، يستطيع بها أن يهرب من مصيره الذى قد تحدد يوم مولده ويتحرر من تبعات حظه السيئ . أجابه القدر قائلا عد إلى بيتك ، واسأل أخاك أن تتبنى ابنته الصغيرة ، فقد ولدت فى أحد أيامى السعيدة . عليك بمجرد تبنيها ، أن تتسب وتكتب كل ما تمتلكه من الثروة باسمها ، واحذر أن تكتب شيئا باسمك ، حينئذ تصير غنيا " ترك البائس منزل القدر بأيامه التعيسة ، وعاد إلى عالم الأمل والعمل وبمجرد اتباعه لنصيحة القدر ، صار غنيا ، وتضخمت ثروته . ولكن طبقا للنصيحة ، بات كل شئ منسوباً للفتاة الصغيرة ، فيسجل كل ما يريحه وما تحققه من ثروات باسمها . ومضت الأيام ، إلى أن شعر الرجل فى نفسه بالقلق والضيق ، فقال محدثا نفسه ، إن كل هذه الحقول والبيوت والسفن والكنوز ، ليست فى الحقيقة حقا لها ، فلقد كسبتها بالعرق والكفاح ، ولذا فهى ملكى " وبمجرد نطقه بهذه الكلمات نزلت صاعقة من السماء ، أحرقت حقوله ، وارتفع الفيضان فأغرق سفينه ، فأخذ الرجل الرعب ، وأنقلب على وجهه ، قائلا " لا ، لا أيها القدر ، فلقد كذبت ، وهذه الأشياء لا تخصنى ، بل ملكها هى وحدها ووحدها فقط . " عندئذ هدأت العاصفة وانحسر الماء ، وعاش الرجل فى بحبوبة وسلام .

- ٢ -

قد توحى قصة "سرفين" القصيرة بأفكار كثيرة ، وتثير العديد من التساؤلات ، ولكننا نقتصر هنا على مسألة واحدة من المسائل التى قد تثيرها القصة فى عقولنا . يدافع كثير من أنصار الغيرية عن منهجهم بتوضيح أن الغيرية ما هى إلا وسيلة ، تهرب بها الذات من تبعات الأنانية الفجة القاسية . لذلك فهم ينصحون الناس مثلما نصح القدر السائل البائس . يقول أنصار الغيرية : إذا أردت السعادة لنفسك فعليك القيام ببعض الواجبات تجاه جارك . وسوف تكافأ على ذلك لأن ما المفيد للإنسان غير خدمة جاره ؟ فإذا ما أحسنت إليه كان خير معين لك . لذلك لكى تحقق لنفسك السعادة ، عليك ألا تفصح على الملأ أنك تبحث عن سعادتك بل عن سعادة الآخرين . والبحث عن سعادتهم ، يساعد على تحقيق سعادتك . فكن أنانيا بأن تتجنب الأنانية الفجة وعش من أجل الآخرين بوصفهم وسائل لأن تحيا

لنفسك فالأمان فى التعاون - وإذا كنت مواطناً صالحاً فى المجتمع ، تحققت سعادتك ولكن صلاحك فى المجتمع يرتبط بالغيرية ، ومثلما تنازل الأخ الصغير لابنة أخيه عن ثروته ، حتى يظل غنياً فتغلب بالحيلة على مصيره وقدره ، عليك أن توحد اهتماماتك بمصالح المجتمع ، وأن تكون صادقاً مع نفسك فى السعى وراء تحقيقها ، ومن الواضح هنا أن ذلك النزع من الغيرية ، لا يعبر إطلاقاً عن الغيرية الحقيقية ، وإذا ما أُعتبرت الغاية الوحيدة للسلوك الخلقى ، باتت المهارة السلوك الأخلاقي الأمثل . ولكن إذا صح ذلك ، فما زال من الواجب على الأخلاقى أن يوضح ، لماذا يعتبر المبدأ الشائع للغيرية مبدأ خاطئاً .

ولما كان هذا المذهب قد بدأ منذ هوبز ، وظل يظهر بصورة أو بأخرى فى الفكر الحديث ، فمن المحتم علينا أن نتتبعه فى أدق تفاصيله ، وسبر أغواره . ولتحقيق هذه الغاية علينا أن نوضح الفرق بين النظر إلى الأنانية والغيرية بوصفها مثلاً وغايات أخلاقية . وبين النظر إليها بوصفها من الوسائل المفيدة لتحقيق غاية معينة .

- ٣ -

الغيرية اسم لاتجاه ، ولكن لأى اتجاه ؟ وإذا كان لكل فعل باعث ونتيجة ، فبأيهما نحكم بغيرية الفعل ؟ أكان بطل قصتنا غيرياً ، عندما أعطى ابنته المتبناه اسمه وثروته ؟ أم أنه كان بالإضافة إلى ذلك ، فى حاجة للشعور بحالة مزاجية معينة ، حتى يمكن وصف فعله بالغيرية ؟

وإن كنا لن نتوقف عند الأسماء ، فلكل منا الحق فى إطلاق اسم الغيرية على ما يريد من الأفعال ، فإننا نجد من الأفضل ، تنبيه القارئ ، لما يعد الآن من المسائل الأخلاقية المألوفة ، وبالأخص أننا لا نستطيع النظر إلى أى صفة ، على أنها أخلاقية أو لا أخلاقية ، ما دام التعبير عنها هدفاً خارجياً ، ولا يكون للإنسان نفسه ولغاياته المقصودة أى صلة بها . إن الأحكام الأخلاقية تتعامل مع الغايات ويقرر الإنسان بنفسه بناء على أى نظرية فى الصواب والخطأ الصفة الأخلاقية لفعله ، وتظل هذه النظرة نظرة صحيحة ، سواء كان هناك اعتقاد فى حرية الإرادة الإنسانية أم فى عدم حريتها . لذلك أى نتيجة غير متوقعة أو غير مقصودة ، أو أى حادثة عرضية قد تصاحب أى فعل من أفعالى ، لا تجعلنى أوصف

بالأنانية أو بالغيرية فإذا ما دمر حريق أملاكى ، وسبب خسارة كبيرة للكثير من الذين كنت أعولهم ، فإن هذا الحدث لن ينزع عني صفة الغيرية بالرغم من عدم قدرتي على الإحسان ، الذى كنت أمارسه من قبل . كذلك إذا ما حققت أفعالى الأنانية البحتة صدفه خيرا للآخرين ، فإننى لن أكون أقل أنانية ، بالرغم من السعادة التى غمرت الآخرين بها . وباختصار : إن كل من كان لديه غاية معينة ، وبذل أقصى ما فى مقدوره لتحقيق هذه الغاية أو القصد ، يجب أن يتم الحكم عليه طبقا لنيته . فإذا ما تم الحكم طبقاً للنتائج ، فقد تحكم الظروف هذه النتائج ، وقد يصبح الرجل الذى اكتشف الذهب صدفه ، فى أحد المجارى المائية فى كاليفورنيا ، إنسانا غريبا ، بل وأكثر غيرية من بطل يكون قد ضحى بنفسه من أجل قضية عادلة ومع ذلك لا يجعل أى مذهب أخلاقى من فعل إكتشف به فرد ما ، ما يحتاجه العالم فعلا مقبوسا . فالقوة مهما كانت نتائجها الخيرة ، لا يمكن وصفها بالغيرية بالمعنى الأخلاقى .

ونهدف توضيح ذلك ، لأنك إذا كنت توجه نقدا أخلاقيا لخلق ما ، فلا تنتظر لنتائج العرضية وملابساته ، بل إليه هو فى ذاته . فالتمييزات الخلقية يجب أن تطبق للغايات . إلا إذا كنت ترغب أن تحكم على الناس مثما تحكم على الرياح الشمالية أو على قيمة المطر ، فلا تنتظر لتلك الظواهر بوصفها خيرة أو سيئة ، بل بوصفها قوى تؤدي إلى نتائج معينة فى ظروف معينة ، فتنظر للظروف المحيطة بالناس ولا تنتظر لبواعثهم . والحقيقة أن كل الأخلاقيين ، بالرغم من تشكيكهم فى قيمة البواعث ، وقيامهم بالحكم على الأفعال طبقا لنتائجها ، كما فعل بنتام ، إلا إنهم يجدون أنفسهم مجبرين على التمييز فى أحكامهم الخلقية بين النتائج المتوقعة والنتائج العرضية . ونزعم أن تجريد الخلق عن تعبيراته العرضية يجب أن يتم بصورة حازمة وصارمة ، إذا هدفتنا إلى الحصول على مذهب أخلاقى متسق مع نفسه ، فدع الآخرين يدرسوا قوى الطبيعة . فنحن ندرس الإنسان ، ونبحث عن المثل الأخلاقى الأعلى الذى يستطيع تشكيله ونريد معرفة باعته الحقيقى ، مهما صاغت أو اعترضت حوادث العالم العرضية طريقه . ولكن إذا كان القصد وحده ما يجعل فردا ما غريبا أو أنانيا ، فماذا يكون مثلا ، موقف أى جدل أخلاقى لأى مذهب ، يعلن أن الغيرية تعد خيرة أخلاقيا ، إن الفرد يحتاج المساعدة من النظام الاجتماعى ، ولذلك عليه أن يسعى فى أعماله لتحقيق الغايات والأهداف الاجتماعية باعتبارها وسيلة لتحقيق غاياته الشخصية ، أيعرض فى هذا المذهب الغيرية عرضا صحيحا ؟ ألا يجعل من الأنانية المتتورة القيمة الخلقية الوحيدة ؟ وإذا كان ذلك مراد هذا المذهب ، فلماذا لا يعلن صراحة ؟

فإذا كان الباعث ، هو ما يجعل الفعل يوصف بالغيرية أو العكس ، فإن الفرد الذى يساعد صديقه ، أو جاره ، أو مجتمعه ، أو يتحلى بالأمانة والرحمة والشهامة ، لأنه يريد الحصول على الحماية ومساعدة الآخرين فى المقابل ، لا يعد غيريا ، بل أنانيا مثل يهوذا أو مثل 'توماسين' ، وإن كان أكثر نكاء منهما . وبعبارة أخرى ، إذا كان هناك على سبيل الافتراض فرد يجعل خير الآخرين غايته المثلئ ، ولرغبته فى تحقيق هذه الغاية ، اهتم بصحته ، وتنمية قدراته العقلية ، أو ثرواته المادية ، وذلك كله من أجل زيادة مقدرته على مساعدة الآخرين ألا يوصف خلق هذا الرجل بالغيرية ، حتى وإن اتصفت وسائله بالأنانية . إن مثل هذا الرجل لا يهدف طبقا للفرض إلى خيره الذاتى ، وإنما لخير الآخرين فقط .

إن كل ما عرضناه سابقا ما هو إلا نتيجة القول بأن التمييز بين الغيرية والأنانية باعتبارهما صفتين أخلاقيتين ، يجب أن يعتمد على الفعل الشخصى للإنسان نفسه ، وليس على أي حدث خارجي . وحتى نوضح أن ما يفضلته الناس ، والوسائل التى قد تستخدمها لتحقيق مرادك ، مجرد حوادث مادية وتستطيع استبدال هذه الوسائل بأخرى لتحقيق ما تسعى إليه . فإن ما يمثل قيمة أخلاقية ، ليس ما تقوم به لتحقيق غايتك ، بل باعتك الحقيقى . ولذلك لا يكون الغيرية النتائج أى دلالة أخلاقية ، بل غيرية القصد ، وما تهدف إليه هو الجدير بهذه الدلالة . ومع ذلك وبالرغم من وضوح هذا التمييز ، نلاحظ أن كثيرا من المذاهب التى تتجادل معها ، تفعل ذلك التمييز فى تعاملها مع الحياة الإنسانية ، فقد سمعنا مثلا عن " صراع بين الغيرية والأنانية " كذلك الذى أشار إليه السيد " سبنسر " فى كتابه " مبادئ الأخلاق " فلنقترب قليلا حتى نلم بهذا الصراع ، ويمكن أن نضع المسألة بهذه الصورة ، إذا ما حاول إنسان التماهى فى غيريته ، فأهمل نفسه ، حتى أذى صحته ، أو أصبح ضعيفا فلا ينجب أطفالا أصحاء ، وفقد ثروته وثقافته ، فبات غير قادر على مساعدة أي إنسان ، وبذلك فقد غيريته التى كان يتصف بها . لذا يجب ألا تبالغ الغيرية فى معارضة الأنانية ، وإلا تناقضت مع ذاتها . من جهة أخرى ، نلاحظ أن الإنسان إذا بالغ فى أنانيته ، يفشل فى تحقيق الرضا الذاتى . لأن من المفيد للفرد أن يتصف بنوجنسه بالكفاءة والثقافة والأخلاقية ، ويجب أن يسعى الفرد لإكسابهم هذه

الصفات ، حتى يجنى ثمار سعادتهم . فلا يدفع المزيد من الضرائب أو أسعار السلع ، إذا كان أفراد مجتمعه سعداء وأصحاء ومتمسكين بقيمهم الخلقية . ولذلك فإن الأنانية المتتورة تعنى عنده الروح العامة فإذا كان ما يصيب جاره من الأمراض قد يصيب عائلته ، فإن ذلك النوع من الأنانية يدفعه للقيام بما يراه ضروريا للمحافظة على الأحوال الصحية لجاره ، وإذا كانت الحالة النفسية لجاره غير مستقرة ، فمن الضروري مساعدته على الشعور بالأمن ومساعدته على تخطي محتته ، والإعاش فى قلق ووحدة موحشة وضعف وتعرض للمخاطر ، فتصعب أحوال معيشتة وغالبا ما يقضى نحبه . لذا يجب عدم المبالغة فى الأنانية . فالغيرية لها قيمتها . وهكذا ربما ، ينقل لنا ما سنعناه صورة عما يسمى بالصراع الدائر ، فماذا نقول عن تلك الآراء التى تمت مناقشتها ؟ نقول أنها لم تتناول التمييز والصراع الحقيقى بين الأنانية والغيرية . إذ تبين فقط ، أنه مهما كان التعارض فى الغاية بين الاتجاهين ، فإنهما يستخدمان نفس الوسائل . ولا يعد ذلك أمرا جيدا ، فبال تأكيد نعرف أن الجيشين المشتبكين فى قتال ، يستهلكان نفس القدر من البارود ، وعندما تتعارك القطط ، تصاب بخدوش مخالبا . فهل تفسر هذه الملاحظات ، أو نقل ، وتنتهى الصراع الدائر ؟

وتظهر عدم جدوى هذه الطريقة فى دراسة الصراع بين الأنانية والغيرية ، إذا ما انتقلنا لمناقشة نوع آخر من الأمثلة . فطبقا للمقارنة السابقة بين الأنانية والغيرية لا يكون القرصان غيريا معتدلا فى تعامله مع السفينة التجارية ، التى لا يستطيع التغلب عليها لتفوقها فى التسليح عن سفينته بل على عكس ما هو شائع ، تنصحه أنانيته ، بأن يكون غيريا ويتركها تمضى فى طريقها وقد يحاول الهروب منها إذا ما خرجت عن القاعدة وحاولت مهاجمته وربما يقول لنفسه ، إنه فى هذه الحالة فقط ، أعتقد أن هذا التاجر ، يجب أن ينعم بالسلام ، ولا يتعرض للأذى لأنه إذا ما تصرف على نحو مختلف وقرر مهاجمة السفينة ، قد يتعرض لخسارة مادية كبيرة ، وتتحول حياته إلى التعاسة والبؤس ، أو قد تنهى بتعرضه للشنق فلقد أصبحت سعادة طاقم السفينة التجارية موضع اهتمامه الآن ، لأنها ربما تؤثر فى سعادته وربما يبذل جهدا كبيرا لتحقيق المصالحة ، وقد تصل إلى حد دفع مبلغ من المال لقائد وطاقم السفينة التجارية ، حتى يتركوه لحال سبيله ، وذلك

بالتأكيد من ملامح الغيرية . لذلك قد تتعارض الأنانية مع الغيرية ، ولكن من خلال بعض الحرص والتفكير النفعي ، قد يتعادلان وتقل درجة الصراع ، ولنعرض لمثال آخر ، لنفرض أنه اعترض طريقى قاطع طريق . وطلب منى حافظة نقودى . واستطعت بوسيلة ما تجريده من سلاحه وتوجيه مسدسى إلى رأسه ، طالبا منه مرافقتى لأقرب مدينة ، فمن الواضح الآن أن توجه هذا الرجل إلى الغيرية سوف يزداد قوة عنه من لحظات مضت . فلن يرغب فقط نى أن يحيا فقط بل يدع الآخرين يحيون فى سلام ، ولن تتوقف المسألة عند اعترافه بحقوقى فى الملكية ، وحرية تمتعى بما أملك . وإنما قد يسعى إلى إبعادى بأن يقدم لى أى شئ ذى قيمة ، أو أى معلومات قد أكون فى حاجة إليها ، أو أى شئ أرغبه ، يجعلنى أتركه يذهب لحال سبيله . وبذلك تتحول أنانية قاطع الطريق إلى غيرية .

والآن ألا تعد مثل هذه المناقشات لحجج الغيرية والأنانية ذات قيمة بالنسبة للأخلاقى ؟ ولكن إذا ما حدثنا فرد ما عن الغيرية التى تدفع الفرد إلى علاج المرضى لكى لا يصاب بالحمى ، أو عن الغيرية التى تدفع الفرد لتسديد ديونه حتى يستطيع الاقتراض ثانية ، أو الغيرية التى تجعل الإنسان يعامل خصمه بطريقة متحضرة ، لأن التحضر مطلب اجتماعى ، فكيف تكون أهمية هذه الفضائل العظيمة فى تشكيل القيمة الخلقية للغيرية ، مقارنة بتلك التى قد ذكرناها سلفا ؟ إن لدينا نوعين من الخلق أحدهما يأمرنا باحترام الجار ، والعمل لخدمته ، لأنه موجود ويحتاج المساعدة . والآخر يطلب منا اعتبار هذا الآخر مجرد وسيلة لإشباع سعادتنا الشخصية . إن أخلاق هذين النمطين هما ما يهتم به الأخلاقى . إن فى الأخلاق النظرية نهتم بما ينبغى أن نهدف إليه . وليس ب : كيف نحقق غاياتنا ، على الأقل ما نمنا فى نطاق المبادئ العامة . ولئن كانت الأخلاق التطبيقية تهتم بدراسة الوسائل ، وتحقيق التوازن بينها فإننا لا نفيد شيئا من هذا التوازن . إن الوسائل ما هى إلا حوادث مادية وليس لها أى قيمة نظرية . إن ما نرغب فى معرفته هو ما إذا كانت الأنانية بوصفها غاية ، هى الأفضل خلقيا ، أم أن الغيرية هى الأفضل من الناحية الخلقية ؟ فإن كان الفرد أنانيا . فنحن لا نسأل كيف ينجح فى تحقيق الأنانية ، وإنما نسأل عن مدى مشروعية الأنانية بوصفها غاية وما حدودها . إن قيل أننا إن الأنانية المتوازنة ، تجنب الفرد الكثير من المشاكل ، فذلك لا يعنى أننا ينبغى أن نجعل من الغيرية غايتنا الخلقية ، وإنما يعنى فقط أن الأنانى المتوازن ليس أحق إن قيل لنا إذا ما كنا أكثر حكمة ، وميلا إلى الغيرية ،

فليتجنب إهدار قوانا دون نفع ، ونحافظ على صحتنا ، ونستغل نكائنا فى تحقيق الأمور المفيدة فى الحياة العملية ، ولكنها لا تفيد فى مناقشة المذاهب الأخلاقية الرئيسية . إن من نرمى إلى معرفته فى البداية ، ليس : كيف تكون ناجحا إذا ما كنت أنانيا أو غيريا ، وإنما لماذا تعد الأنانية أو الغيرية من الناحية الأخلاقية صوابا أو خطأ .

- ٤ -

ولكن إذا كانت مثل هذه المقارنات بين الأنانية والغيرية لا توضح المسائل الأخلاقية الأساسية فماذا نقول عن أى فرصة لتفسير الصراع أو عن خفة حذته ، بالبرهنة على أن تطور جيلنا قد يؤدى مع مرور الوقت إلى تقليل التعارض أو القضاء عليه ؟ . فإذا بين لنا فرد أن التطور قد يشعر الفرد الأنانى فى النظام الاجتماعى ، بأن من سعائته أن يحقق قدرا من السعادة للآخرين ، تماما مثلما يشعر رواد إحدى الحفلات بالسعادة من العطاء ، وإسعادهم لبعضهم بعضا ، ويرى البعض أن مثل هذه التنبؤات قد تساعدنا على معرفة واجبنا ، فماعدنا نجيب ، إلا بالتعجب على ذلك الفكر الذى يؤكد وجود ارتباط بين كل هذه الوقائع المستقبلية وواجبنا الحاضر ؟ إن المجتمع إذا تطور ، ووصل إلى المرحلة التى قد يختفى فيها الصراع الأخلاقى وتنتشر المعادلة الطبية بين أفرادها ، فلن يكون هناك مجال لأى أسئلة أخلاقية . وإذا ما اختفى الصراع بين الأنانية والغيرية ، لدى أناس ذلك الغد ، وأصبحوا سعداء فى علاقة ذلك بقضيتنا فقد إستفسرنا عن ماذا ينبغى علينا أن نفعل ؟ وعلمنا من الإجابة ، أن أناس المستقل ، لن يحتاجوا إلى إثارة هذا السؤال .

كان مرادنا تحديد معنى الواجب ، وعلمنا من الإجابة ، أنه إذا ما وصل الإنسان إلى حد الكمال ، يختفى الإحساس بالالتزام ولذا لن يسأل سائل عن ما هو الواجب ؟ فلن كان ذلك شيئا عظيما ، فإنه لا يمت إلى الأخلاق بصلة .

ولعل السؤال الذى يفرض نفسه هو ماذا نتعلم من معرفتنا عن مجتمع المستقبل ؟ هل نعلم فقط أنه فى وقت مستقبلى معين لن تكون هناك مشكلات أخلاقية ؟ أنعلم أيضا أنه يجب علينا العمل وبذل الجهد لاحتلال هذا السلام الاجتماعى ؟ بالطبع لا ، لأننا على يقين أننا لن نحيا حتى نرى ذلك اليوم ، ولا نعلم لماذا يجب أن نسعى لإيجاده ، والعمل على تحقيقه ، مادما نشك فى قيمة الأنانية . أتعلم أنه يجب علينا أن نسلط طبقا للقواعد التى

قد تحكم سلوك الناس فى تلك المرحلة أو الحالة المثالية ؟ ، ولكن كيف يتأتى لنا معرفة تلك القواعد ؟ أتكون بسبب أن الصورة المستقبلية للسلوك ، أو المتوقعة للسلوك تكون أعلى صورة لتكيف الأفعال مع الغايات ، كما يقول بذلك "رسل" نظرية التطور ، أو كما تقضى تعاليمهم بذلك ؟ كلا ، بالرغم من قبولنا لمعظم أقوال هؤلاء الرسل عن المستقبل ، فإننا نجد أى قيمة أخلاقية لتلك الوقائع المادية المستقبلية التى يتحدثون عنها . إذ لماذا تعتبر تلك الحالة المستقبلية التى يتحدثون عنها هى الأرقى ؟ هل هناك من يقول " لأنها سوف تأتى فى نهاية العملية الطبيعية للتطور ؟ كلا ، لأنه إذا كانت كل حالة مستقبلية ، تعتبر الأكثر قبولا . فإنه يمثل هذا المنطق ، تحظى نبتة البطاطس ، وفقس بيض الحضانة ، بالقبول من البطاطس الطازجة أو البيض الطازج . إن الأعلى أو الأرقى بوصفه آخر المراحل ، أو الأكثر تعقيدا ، أو حتى الأكثر استمرارية ، لا يمكن أن يكون الأعلى أو الأرقى بالمعنى الأخلاقى الذى نسعى إلى تحديده وإذا كان علينا أن نعمل لتحقيق تلك الحالة المستقبلية البعيدة ، فذلك ليس بسبب نظرتنا لها بوصفها آخر مراحل الزمان ، بل أفضلها أيضا ، وأنها لسبب أو آخر ليست هذه الحالة الطبيعية ولكن مرة أخرى ، لماذا تكون الأفضل ؟ ولماذا يجب علينا أن نحاول تحقيقها ؟ فى تلك الحالة أو المرحلة ، يكون كل فرد أكثر سعادة ولكن عنئذ ، نريد أن نعرف ماذا نفعل الآن ، ونحن نعلم أن تلك السعادة المستقبلية يستحيل حصولنا عليها الآن ربما نكون سعداء فى تلك المرحلة المستقبلية . ولكن هذا ليس واضحا إننا بمحاولة تحقيقها قد نحظى بمزيد من السعادة فى هذه اللحظة ولماذا نفعل مالا يعود علينا بالنفع ولا نفيد منه فى زماننا ؟

إن التطور ، بوصفه أملا ، لا يوضح المعنى الأساسى للواجب ، فربما إذا علمنا ما يتوجب علينا فعله ، نستطيع حينئذ أن نعرف ، ما إذا كان من واجبنا أن نمنع أو نسعى لتحقيقه ، بوصفه وسيلة لتلك الغاية . ولكن إذا لم نكن على معرفة بواجبنا ، فإننا لن نعرف من الواقعة الطبيعية للتطور ، أى شئ عن الأعلى والأدنى أو الأفضل والأسوأ من الناحية الخلقية ، فلماذا يتوجب على العمل من أجل المستقبل ، إذا لم يكن واضحا لدى بالفعل ، وبعيدا عن معرفة بالتطور ، أنه ينبغى على مساعدة أخى الآن ؟

ويتم التركيز فى العصر الحديث ، على جانب آخر للتطور بالنسبة لمسألة الأخلاق . فقد قيل ، لنترك المستقبل جانبا فلقد أوصلنا التطور إلى ما نحن عليه الآن . لذلك لا

نستنتج أن رفاهيتنا كانت نتجة للغيرية العاقلة ، بل نشعر بهذه الحقيقة في غرائزنا ونظامنا .
لذلك بينما كانت غاييتنا هي سعادتنا ، فإن طبيعتنا قد تم تنظيمها ، من قبل أجيال من
التطور الاجتماعى ، حتى أصبحنا على يقين من سعادتنا ، أن تعتمد على الخلق الحسن
بوصفنا كائنات اجتماعية . لذلك يبين مذهب التطور ، أن الأنانية لابد أن تتحول إلى
الغيرية .

ولكن أيعد هذا الجانب من نظرية التطور أكثر أخلاقية من الجانب الأول ؟ هل يوضح
الغاية الأخلاقية بدلا من الوسائل ؟ من الواضح أنه لا يفعل ذلك . فمن المؤكد إذا لم نشعر
إطلاقا بوجود صراع بين الأنانية والغيرية ، أنه وجدت هذه المشكلة الأخلاقية . ولكننا
نشعر بوجود الصراع وماشئنا نشعر بأن أنانيتنا ليست غيرية الهدف ، فلا فائدة من
التوحيد بين الدافعين المتعارضين ، بالإعلان بأن الأنانية المنتورة ، حتى في مجتمعاتنا
ذاتها ، قد تصبح غيرية ليس في هدفها ، وإنما في نتائجها ، فلو ، لا يعد مثل هذا
الوصف وصفا صحيحا لأوضاعنا الاجتماعية ، مادام ممكنا أن يحيا الإنسان الأنانى
الماهر حياة مريحة ، ويقهر الآخرين بصورة قانونية إلى حد ما . وثانيا إذا ما صبح هذا
الوصف ، فإنه لا قيمة أخلاقية له . فإذا كانت المعاملة الحسنة للآخرين ، من النمط الذى ،
تتظر له الأنانية ، على أنه أنجح أنماط السلوك ، وله الكثير من المزايا ، فإن الفرد الذى
يسلك طبقا لذلك المبدأ يظل فردا أنانيا ، وليس غيريا على الإطلاق ، ولم يحسم الصراع
بين المبدئين إلا بالتخلى عن مبدأ الغيرية كلية ، فإذا كانت الغيرية هي الخير الأوحد فإن
غيرية الهدف تظل خيرية ، مهما كانت النتائج ذاتية وتوصف بالأنانية ، وإذا احتاجت
الغيرية لأن تتحدد أو ترتبط بالأنانية بأى طريقة ، فإن التحديد أو الارتباط يجب أن يظل
مرتبطا بالهدف وليس بالنتيجة ، وإذا ما كانت الغيرية وسيلة لتحقيق غايات أنانية ، فإنها لن
تكون غاية على الإطلاق ، بل مجرد أداة عرضية . وإذا ما تغيرت الظروف ، فإنها قد
تجنب أو تهمل ، بينما يظل الهدف الأنانى قائما .

ويحذو " جون ستيورات مل " حذو غيره ، ويحاول التمييز بين " الباعث " وال" قصد " من
الفعل . وطبقا لهذا التمييز ، يصبح الفعل الأنانى فعلا غيريا من حيث القصد ، إذا ما
حوى غرضا وهدفا متعمدا ، بإسعاد فرد ما ، بالرغم من أنانية الباعث ، ولذلك توجد
الغيرية أينما وجدت أنانية متعمدة . ولكن بالرغم من صلاحية هذا التمييز فى بعض الأمور ،
فإنه لا يخدم غاييتنا . فالسؤال هو ما الجزء أو الجانب الذى يخص الإنسان من الفعل وما

قيمة هذا الجزء ؟ . أن أى جزء من الفعل لا ينتمى للفاعل ، ويخص الظروف التى يعمل الفاعل فى ظلها ، لا يحمل أى دلالة خلقية ، لأنه ما هو إلا ما اصطالحنا على تسميته بالظرف المادى أو الطبيعى المحيط بالفعل . ويمكن أن نلاحظ هنا أن القصد المنفصل عن الباعث ، ما هو إلا حدث طبيعى ، لأن القصد المنفصل عن الباعث لا يكون على صلة بالهدف الحقيقى ، وإنما بالوسائل التى تحقق الهدف . فإذا كان هناك فرد ما غايته الأنانية . وكانت هذه الأنانية تتطلب منه ، تحت ظرف معين ، إطعام عدوه ، فإنه قد يقدم له الطعام طواعية ، وبرغبة حقيقية أيضا فإذا ما تغيرت الظروف وتطلبت الأنانية منه قتل عدوه ، فإنه قد يقتله ، ولن تتأثر مشاعره إلا بنفس القدر ، الذى شعرت به أثناء إطعامه . لذلك فالقصد المستقل عن الباعث ، يمكن أن يشير للوسائل فقط ، التى يجب على الفرد اتخاذها لتحقيق غايته النهائية ، وينتمى هذا القصد للظروف العرضية . فإذا ما أدى عرض طبيعى بإنسان أنانى ، أن يحيا فى مجتمع يفرض عليه مخاطبة الخصم بطريقة ودية ، ومعاملته باحترام ، فإن هذا الإنسان الأنانى ، سوف يعتمد ويقصد واع اتباع هذا النمط من المعاملات . وإذا ما جاءت نشأته فى بيئة مختلفة ، تفرض عليك مواجهة الخصم ، فإنه بلا شك قد يحاول التخلص من هذا الخصم ، وإذا ما عاش هذا الفرد الأنانى وسط مجموعة من أكلة لحوم البشر ، فإنه لن يكون أقل أو أكثر أنانية منهم فى الحالتين السابقتين إلا فى اكتسابه بالتدريب مزيدا من الوحشية والتلذذ بأكل جسد خصمه . فإذا ما جاء مذهب التطور وبين لنا ، أن أحد أنماط أو طرق التكيف ، يكون أفضل من الآخر ، أو برهن لنا على أننا قد نكون أكثر اشباعا ، باتباعنا لطريقة واحدة من تلك الطرق ، فإن كل ذلك لا يبين لنا أى غاية للسلوك تعتبر أفضل من غيرها ، وإنما يبين لنا فقط الوسائل التى قد تحقق الغايات والأهداف الأنانية للإنسان المتحضر . لذلك لا يكون " للقصد " أى قيمة أخلاقية ، إلا من صلته وارتباطه " بالباعث " .

والحقيقة أننا لا نفيد كثيرا من دراسة الوسائل التى حاول بها ، بعض أنصار نظرية التطور تطبيق نظريتهم على مسائل الأخلاق الأساسية ، بدعوى أن حقائق التطور تعلمنا أننا يجب أن نفعل الصواب ، فالمشروع كله يشبه ذلك الفرد الذى حاول أن يبين لنا أن حقيقة قانون الجانبيه تبين بوضوح أننا يجب أن نجلس إن ما هو واضح وما هو

مشكوك فيه فى هذا المجال المستقل عن قانون التطور لا يمكن البرهنة أو عدم البرهنة عليه بالاستناد إلى القانون . أيمن أن نقول " عليك أن تعامل جارك معاملة طيبة . لأن التطور يؤدي إلى وجود أجيال طيبة فى المستقبل تفعل الخير ؟ إن قولاً هكذا ، لا يمت بصلة للموضوع . فما الذى يجعلنا نهتم بخير أجيال المستقبل ما لم نكن نهتم بخير جيراننا اليوم ؟ أم نقول مثلاً " افعل الخير لـ جارك ، لأن التطور قد جعل منك كائنًا اجتماعيًا تدفعه غرائزه لفعل الخير نحو الجار ؟ وقول مثل هذا أيضا يعد بعيدا عن الصحة تماما . فغالبا ما تدفع الغرائز الإنسان إلى الاستمتاع والتلذذ من حرمان جاره . وإذا ما صح ذلك فإنها لن تبين لنا لماذا يجب أن نفعل الصواب ، أو ما هو الصواب لأنها لا تعبر عن أى مذهب أخلاقي أساسى ، وإذا ما سرنا وراء الغريزة ، لأنها تحقق لنا السعادة ، فإن هدفنا يظل هدفا أنانيا ، ولن نفعل إلا ما يسعدنا سعادة شخصية ، ويصبح كل ما قال به مذهب التطور مجرد ضمان بأننا يجب أن نفعل ما نهوى ، وطبقا لما نتوقعه من نتائج سارة .

أنقول إذن " افعل الخير لأن النظام الاجتماعى الذى تحيا فيه نظام أقوى منك ، وقد يلحق بك الأذى إن لم تخضع له ؟ بأنه فى هذه الحالة ، يظل الباعث الأناني قائما ، والأخلاقية ما هى إلا عملية التبصر وما يزال المذهب قادرا على الاعتراف ، بأنه أينما استطاع المرء تحقيق أهداف أنانية بطرق ملتوية ، واستطاع خداع المجتمع ، فإنه يحق له أن يفعل ما يحب ، ولا يستطيع المذهب بالرغم من خيرية بواعثه أن يوضح لماذا لا يمكن أن يتم ذلك لأنه لا يمكن أن يجد مخرجا من ذلك بقوله : بأن مصالح الفرد تعتمد على رفاهية المجتمع ولما كانت الأفعال الاجتماعية تضعف المجتمع . وبالتالي تميل إلى الإقلال من رفاهية الكل ، فإنها تتجه لإيذاء الفرد الأناني وتعاقبه " . كل تلك أمور لا يعتد بها ولا صلة لها ، مادامت النتائج الاجتماعية لأفعال الفرد الأناني ، لا يمكن أن تصيبه بالأذى فى أثناء حياته . إن من يبسندون ثرواتنا الطبيعية بقطع أشجار الغابات فى جبالنا والرأسماليين الكبار الذين يسحقون خصومهم ويخدعون الجمهور ، والمضاربين الناجحين ، والقادة الوطنيين ، الذين يسيطرون عليهم هاجس البطولة ، ويتمكنون من التحكم فى مصائر الناس ، كل هؤلاء ربما ينصتون باحتقار بالغ - إلى القول بأن نجاحهم يعتمد على المجتمع ، ذلك المجتمع المكون من أعدائهم وضحاياهم ، ويمكنهم القول " بأننا نأكل الفاكهة ، ونستهلكها بالأكل ، ويمكن لنا أن نتركها تفسد ، إذا كنا نربح من تبليدها ، وقد كنا لا نستطيع تناولها أو إهمالها ، إذا لم تكن هناك فاكهة . قد تحدث مجاعة اجتماعية ، ولكنها

قد تصيب الآخرين ولا تصيبنا . لقد قال أحد ملوك صناعة السكك الحديدية ، عندما سئل عن راحة الركاب والجمهور في أحد القطارات ، " اللعنة على الجمهور " ، وربما توضح إجابة الخادم العظيم وملك عالم الأسفار وجهة نظرنا . فإذا لم يكن قد قال ذلك حقا ، فإن هناك الكثير من الناس ، يعبرون عن عبارته في أفعالهم فهل يستطيع التطور أن يخطئهم طبقا لمبادئه ؟

وأخيرا ربما يتخفى المذهب وراء مبدأ عام قديم ، ويعبر عن نفسه بقوله : إن التطور يبين لنا الاتجاهات النهائية للأفعال ، ولكن لا يجب القيام بفعل ينتمى إلى فئة الأفعال ذات النتائج السيئة " ألا يكون ذلك من نوع من الاستسلام المهين للموقف كله ؟ ، ومع ذلك ظهر مثل هذا النوع من الاستسلام ، في فقرة أو فقرتين ، من الكتاب الذي يعتبر هذه الأيام من أفضل من عرضوا للمذهب الذي نتاوله بالنقد ، ونعنى به كتاب "مبادئ الأخلاق " للسيد " سبنسر " . إن الوقائع المادية للتطور وتمدنا بتمثنا الأعلى . كيف ؟ ، بأن تخبرنا بما يحقق السعادة للعالم على المدى البعيد ، ولكن إذا تأثرت أو اعترضها في وقت من الأوقات ، أمر من الأمور التي قد عرف عنها أنها تسبب السعادة ، أو تساعد عليها ، فكيف تكون القاعدة العامة قابلة للتطبيق في مثل هذه الحالة ؟ يجيب السيد : سبنسر " بقوله إنه لا يجب الحكم على النتائج المحسوسة للأفراد ، وإنما على الاتجاه العام للفعل . فتكون السعادة الغاية البعيدة ، أما من الناحية العملية ومجال الممارسة ، فيجب أن تكون الشروط العامة للسعادة " الغاية القريبة . ولكن كيف يحدث ذلك ؟ . فإذا كنت في حالة معينة على معرفة بما قد يحقق سعادتي ، وكانت الوسائل لهذه السعادة ، ليست الوسائل المتعارف عليها أو العامة على الإطلاق ، وإنما في هذه الحالة معينة ، قد تتعارض معها ، فلماذا لا أفعل ما يسعدني ؟ ، يقول سبنسر " « لأن الحالة المحسوسة الجزئية ، يجب أن تختبر بواسطة القانون العام للتطور » . ولكن مرة أخرى : لماذا ؟ يجيب " سبنسر " الإجابة الوحيدة ، والتي يعتمد فيها على مبدأ دائما ما يفترضه لبعض الأمور الفنية بالمذهب ، أو يعترف به أحيانا على مضض ، أو يدعى أحيانا أنه من إبداعاته ، وهو المبدأ الكانطي المشهور القائل " بأنه يجب ألا نفعل شيئا ، لا يصلح أن يكون قاعدة عامة ، أو أن القاعدة التي يؤسس عليها أي فعل مفرد ، يجب أن تصلح لأن تكون قاعدة عامة لكل الكائنات العاقلة ، ولكن إذا كان هذا المبدأ أساسيا للنظام الأخلاقي ، فكيف يمكن الانسواء والتظاهر بأن قانون التطور يمكن أن يمدنا بأي مبدأ أو أساس للأخلاق . إن وقائع التطور تظل هناك مجرد

حقائق موات ، ليس لها أى قيم أخلاقية تهتدى بها ، حتى يفترض أو يضع الفرد مبدأه الخلقى ، وبالأخص تصميمه الفكرى المثالى ، على ألا يفعل شيئاً ، قد يتعارض أو يرفض من قبل شخص ينظر للعالم فى مجموعة ويرغب السعادة الكلية ، بوصفها الغاية النهائية لكل الأفعال . فإذا وضعت هذا المبدأ ، يصبح لديك غاية مثالية للفعل إذن معرفة قانون التطور تفيد ، مثلما تفيد معرفة علم الفلك الملاح . ولكن لا يدلنا الفلك أو النجوم على لماذا نبحر على الماء ، بل فقط على كيف نهتدى فى أبحارنا . فإذا كان لدينا المبدأ الكانطى ، فإننا نكون قد حصلنا بالفعل ، وبدون أى مذهب طبيعى عن التطور ، على الأسس التى يمكن أن نصوغ منها نظاماً أخلاقياً ، ولا نحتاج إلى المذهب التطورى لتأسيس هذا المذهب الأخلاقى وإنما ليدلنا إلى الوسائل التى قد نحققه بها . ولكن إذا لم يكن هذا المبدأ الكانطى لدينا بالفعل ، فإنه من الصعب معرفة كيف يمكن لنظرية التطور أن تساعدنا فى الحصول عليه . لقد بدا أن مذهب السيد "سبنسر" مذهب فى الوسائل وليس مذهباً فى الغايات .

الخلاصة إذن ، إما أن تكون التمييزات الأساسية الأخلاقية مستقلة عن الواقع المادى ، وإما أن هذا الواقع الطبيعى لا يستطيع أن يوضح لنا التمييزات التى لا تكون على علم مسبق بها . فإذا ما كان هناك صراع بين الأنانية والغيرية ، فإنه لا يكون بين نتائجها العرضية ، أو بين الوسائل التى قد يلجأ كل منهما إليها ، بل بين أهدافها . لذلك أى محاولة للتوفيق بينهما ببيان أن التطور قد يجعل الوصول إلى تحقيق غاية غيرية ، يتم بوسائل أنانية أو أن الغاية الأنانية يمكن أن تتحقق بطرق غيرية تعد محاولة ليست لها أى دلالة خلقية . فإذا كان السؤال " أنشتري خروفا أم بقرة من السوق اليوم ؟ فإنها قد تبدو إجابة غريبة ، إذا ما أجاب أحدها " ، مهما كان اختيارك ، يجب أن تسلك نفس الطريق للوصول إلى السوق " . ماذا نستفيد من معرفة أن الإنانية والغيرية فى مجتمعنا بالرغم من تعارض أهدافها الخلقية ، دائماً ما يخفيان الصراع بينهما تحت المظهر الخارجى للتناسق الاجتماعى .

حقيقة ليس هناك شك ، فى أن كل معرفة تتعلق بحقائق التطور ، يمكن أن تساعدنا فى الحكم على الوسائل التى نستطيع بها تحقيق مثلنا الأخلاقية التى شكلناها بأنفسنا وبصورة مستقلة . ولكن المثل ذاتها ، التى نطبقها على وقائع التطور لاختبار قيمتها أو

بوصفها غايات يجب تحقيقها من خلال معرفتنا بالطبيعة لا نحصل عليها من دراسة الطبيعة ونظامها ، فليس هناك شك فى حقيقة وأهمية الواقع المادى للتطور ، ولكن القيمة الخلقية لهذا الواقع حدث سوء فهم فى تقديرها . إن التطور لا يمد الأخلاق بالغايات ، وإنما بالوسائل التى يمكن تطبيقها . ففى الواقع هناك أخلاق تطبيقية للتطور ولكن ليس هناك أى مذهب أخلاقى أساسى يكون مؤسسا على التطور . إن الدارسين للتطور يمكن أن يقدموا الكثير بالنسبة لتطبيق المثل الخلقية ، ولكنهم لا يمكنهم وضع أو تأسيس مثلنا الخلقية . يستطيعون ارشادنا إلى الطريق الذى نمضى فيه لتحقيق مثلنا الأعلى . ولكنهم يخطئون إذا ما عدوا المثل الأعلى من اكتشافاتهم المادية ، لأن قيامهم بمثل هذه المحاولة لن تسفر إلا عن بعض الآراء التى نقوم بنقدها الآن ، وهى إما تبرهن على أن الغيرية ما هى إلا صورة للإنانية ، أو على أن الأنانية هى الغيرية الوحيدة الممكنة . والحقيقة أننا نترك للقارئ مسألة نجاحنا أو إخفاقنا فى عرض آراء التطوريين المحدثين ، ولكن فى جميع الأحوال ، علينا البحث عن طريق جديد للبرهنة على الغيرية .

- ٥ -

لنترك الآن دعاء القول بالغيرية بوصفها وسيلة نافعة لغاية أنانية ، وندرس محاولة اعتبار الغيرية هدفا واضحا بذاته للسلوك ، وذلك بتأسيسها على الشعور المباشر بعاطفة الشفقة ، والواقع أن تلك المحاولة لن تسلم من النقد الشكى الذى سبق توجيهه ، إذ لا تعد الواقعة الطبيعية أو المادية لوجود ظروف معينة دليلا على مصداقية مطلب أخلاقى مثالى . فمثلا لا تعتبر الواقعة المادية بوجود فرد ماهر يتظاهر بالغيرية ، ويظهر اهتمامه بالآخرين أساسا حقيقيا للغيرية ، كذلك لا يعتبر وجود دافع الشفقة بوصفه جزءا من الطبيعة البشرية أساسا لقاعدة مثالية للسلوك . فالشعور متقلب مثل الظروف الاجتماعية المتقلبة تجاه التوفيق بين الروح العامة والكرم من جهة والمصالح الذاتية من جهة أخرى . ومثما يسلك الفرد الأنانى بحرية ، طالما كان التظاهر بالغيرية يحقق له ذلك ، كذلك الإنسان الشفوق فإنه قد يكون أنانيا قاسيا ، مادامت تلك الأنانية القاسية تحقق إشباعا لنوافعه . وفى الحقيقة أنه غالبا ما يكون أنانيا قاسيا ، ولئن كان التعاطف دائما ما يوصف بالغيرية ، فإنه بوصفه شعورا ، ما هو إلا مجرد واقعة عرضية فى الطبيعة الإنسانية . وهكذا مرة أخرى ، نقشل محاولة إقامة المثل الأعلى الخلقى على واقعة طبيعية .

يعتبر " شوينهور " أفضل من يمثل النظرة القائلة بأن عاطفة الشفقة أو التعاطف

أساس السلوك الخلقى ، ويؤكد شوبنهاور " على أن الشفقة هي المبدأ الغيرى الوحيد فى الإنسان ، ولا يمكن ردها إلى أى عاطفة أنانية أخرى من عواطفنا الطبيعية . ويجد أنه من الضرورى توضيح خطأ رأى شائع ^(١) يرى أن الشفقة تنشأ فى لحظة من وهم الخيال ، تتخيل فيها أنفسنا مكان الفرد المتألم وأننا نعانى نفس آلامه فى داخلنا " ويرى شوبنهاور أن ذلك وصف خاطئ للحالة لأننا نظل طول الوقت على بينة ، من أنه هو الذى يتألم ولسنا نحن و أن والألم ألمه وليس ألمنا . فنحن نعانى معه ما يعانى به ، ونشعر بآلامه ولا نتخيل أنها آلامنا وإن كان من الواضح أننا نكون أكثر سعادة ، كلما نمت شعورنا بتعاسة حال جارنا من مقارنتنا بين حاله وحالتنا ، وبالتالي يزداد إحساسنا بالشفقة " . ويعتقد شوبنهاور " ، أنه لا يمكن تقديم تفسير لتلك المسألة من الناحية السيكلوجية ، والتفسير الصحيح ، لابد أن يكون ميتافيزيقيا . إذ يشعر الإنسان من إحساسه بالشفقة بالوحدة الحقيقة بينه وبين جاره ، وبأنهما ينتميا إلى ماهية واحدة .

لذلك يعتبر "شوبنهاور" الشفقة الباعث الخلقى الوحيد ، أولا لأنها الباعث الغيرى الوحيد ، وثانيا لأنها تعبير عن حدس أعلى . ولقد وضع "شوبنهاور" الصفة الأولى للشفقة فى إحدى الفقرات ، بالمقارنة بينها وبين البواعث الأخرى فى واقعة حسية ملموسة . ونجد أنه من الأفضل عرض أهم ما جاء فى هذه الفقرة .

" أجد لزاما علي أن أعرض لمثال يوضح وجهة نظرى " ويقوم بنور التجربة الحاسمة لهذا البحث ، وحتى تزداد المسألة وضوحا لن أعرض لحالة من حالات المحبة والإحسان ، بل لحالة من حالات الكراهية والظلم القاسى . لنفرض أن هناك شخصين ، هما كيوس "وتيتوس" ، وكلاهما يحيا حالة من حالات العشق ، ، ولكل منهما محبوبته . ويظهر لكل منهما غريم منافس ، منحته الظروف الخارجية ميزة تفوقه . فقرر كل منهما التخلص من هذا الغريم ، بطريقة آمنة ، يصعب اكتشافها ، أو تجعله محط شبهة . ولكن بعد طول تفكير ، وأثناء إعداد كل منهما لخيط جريمته ، قررا فجأة ، بعد نوع من الصراع الباطنى ، التخلّى عن ارتكاب الجريمة ، ثم جاول كل منهما تقديم تفسير بسيط ، يوضح فيه لماذا

Grundlage der mural , P.211 (2 ed) .

(١)

كان قراره بالتوقف عن المحاولة . والآن لنفرض أن تفسير "كاينوس" ، جاء معبرا عن آراء القراء ، وبذلك تتعدد التفسيرات ، فقد يقول إن سبب امتناعه بسبب ديني ، أو إرادة الله ، أو الخوف من العقاب يوم الحساب . أو قد يقول مثل "كانط" ، إنه قد استنتج أن القاعدة التي استند عليها فعله لا تصلح لأن تكون قاعدة عامة لكل الكائنات الأخلاقية ، مادامت قد نظرت إلي خصمه بوصفه وسيلة وليس غاية . أو يقول مع "قشته" : إن كل حياة إنسانية عبارة عن وسائل أو أداة لتحقيق القانون الخلقى ، لذلك لا أستطيع بدون أن أكون فنيا متناقضا مع القانون الخلقى هزيمة واحد ممن قدر لهم الإسهام فى تحقيقه . أو ليقول مع "ولستون" ، لقد أعتبرت أن الفعل لا يعبر عن قضية صحيحة . أو مع "هاتشسون" بأن حابسته الخلقية قد طلبت منه الامتناع عن الفعل . أو مع "أدم سميث" بأنه قد رأى ، أن فعله إذا ما تم إنجازه فلن يكسبه تعاطف الآخرين ، أو يقول مع "فولف المسيحى" ، بأنه قد أدرك أن فعله يعرقل نموه نحو الكمال . أو مع "إسبينوزا" ، الكائن الخلقى لا يستغل الآخر .

وباختصار ، لتصور أنه ، أى "كاينوس" ، يمكن أن يقدم أى تبرير . أما "تيتوس" الذى إحتفظ بسره لنفسه ، ندعه يقول " : عندما بدأت الاستعداد ، ولم أعد مشغولا بعواطفى ، وإنما بخصمى ، حينئذ بات مصيره الحقيقى واضحا لى للمرة الأولى . وتغلبت عواطفى ، وأشفقت عليه ، وحزنت له ، ولم يطاوعنى قلبى ، فلم أستطع القيام بقتله " . . . والآن أتوجه بالسؤال لكل قارئ أمين وحيادى ، أيهما أفضل ؟ وفى أيهما يثق ؟ وأيهما أنقى دافعا ؟ ، أين يكمن مبدأ الفعل الأخلاقى ؟" (١) .

ماذا نقول عن هذا الأساس للغيرية ؟ أتعبر الشفقة والغيرية من الناحية الأخلاقية شيئا واحدا ؟ إن اقتراح "شوينهور" يبدو جذابا ، ولكنه قابل للشك ، فدعنا نفحصه بمزيد من العناية والحرص .

إن الشفقة ليست إلا باعًا ، ولذا فنحن نعلم على الأقل أنها صفة لا تخص الفرد المتأمل أو المثقف فقط ، ^(١) يقول " شوبنهاور : إن الطبيعة قد غرست في قلب كل إنسان ذلك الخلق العجيب الذي يشعر به الفرد بأحزان الآخرين ومنه يستمد حقه في المساعدة . ومن المؤكد أننا نتوقع الحصول من المساعدة ، أو من شعور الفرد بالشفقة على نجاح أفضل من مجرد الاعتماد على قاعدة صارمة للواجب ، نتصف بالعمومية والتجريد ، وتنتج من اعتبارات عقلية معينة ، وارتباطات منطقية بين الأفكار . والحقيقة أننا لا نتوقع الكثير دائما ، خصوصا في مجال الأخلاق ، من الاعتماد على هذا المصدر الأخير ، أو الواجب ، لأن من الواضح أن غالبية الناس لا يميلون للتفكير ، ويتصفون بالسطحية ، وربما بسبب كثرة مهام الحياة العملية ، لا يجدون الوقت الكافي لتثقيف عقولهم . فلا يميلون إلى المبادئ العامة والحقائق المجردة وإنما بالواقعي والمحسوس . أما بالنسبة لشعورهم بالشفقة ، التي قد وضحنا أنها المصدر الوحيد للأفعال الغيرية وأنها المصدر الحقيقي للأخلاقية ، فلا يحتاج المرء إلى المعرفة المجردة ، بل إلى المعرفة الإدراكية المباشرة فقط وإلى مجرد فهم للحالة المحسوسة التي تنتج إليها الشفقة ، ولا حاجة لتأمل أو تفكير . ولكي يؤكد " شوبنهاور " وجهة نظره ويعممها ، ويزيدها وضوحا ، اعتمد على فقرة قد انتقاها من أقوال جان جاك روسو " ^(٢)

« فمن الواضح أن الشفقة عاطفة طبيعية ، تخفف من غلواء حب المرء لذاته ، وتسهم في نفس الوقت في تحقيق كل صنوف التبادل والتعاون بين الناس » .

" ويمكن القول . من جهة أخرى ، إنه في هذه العاطفة الطبيعية أو الغريزية ، تكمن كل الحجج والأدلة الصحيحة ، التي تبحث عن علة كراهية الإنسان للآلام والمأسى " .

الشفقة إذن ليست مبدأ مجردا ، بل اتجاه لفعل كذا وكذا في حالة محسوسة ، وبالنسبة للإنسان الطبيعي البسيط ، ما هي إلا مجرد عاطفة ، وشعور بمشاركة الآخر .

Grundlage der Moral ., p . 240

(١)

"Discours sur l'originé de l'inegalité" Oroted in The Gnundlage der moral , P.247

(٢)

ولم يكتف "شوبنهور" باعتبار الشفقة مجرد عاطفة . وليس هذا هو السبب في اعتبار الشفقة أساس الأخلاقية ، وبالأخص لأنها عاطفة غيرية . إذ يرى "شوبنهور" أن هناك سببا آخر بجانبه ، يعطي للشفقة أهمية كبرى . بل ويعتبر في نظره الأساس الأعمق للشفقة ، وهو الذي يجعل منها أساسا للسلوك . إن الشفقة تكشف في صورة واقعية ملموسة عن حقيقة أساسية ويسبب سبقت الإشارة إليها ، وهي الوحدة النهائية الميتافيزيقية لكل الكائنات . ويسبب هذا الكشف تحتل الشفقة مكانه هامة وتصبح سيده العواطف الأخرى .

ولقد وضع "شوبنهور" هذا الجانب وتلك الأهمية للشفقة في كثير من كتاباته ، يقول : إن الفرق بيني وبين جاري يبدو فرقا مطلقا ، فالفاصل المكاني الذي بيني وبين جاري ، يفصل أيضا ما نشعر به من ألم ومتعة . ولكن يلاحظ من جهة أخرى أن المعرفة التي قد يكونها كل منا عن نفسه تعد معرفة ناقصة وغير واضحة^(١) « فإين يوجد التعدد والاختلاف بين الكائنات ؟ يوجد في الزمان والمكان ، لأنه من خلالهما فقط ، يمكن وجود الاختلاف والتعدد ، وذلك مادام ما هو كثير ، لا يمكن أن يدرك إلا في عدة أماكن وفي أزمنة متلاحقة ولأن الأشياء الكثيرة تسمى أفرادا ، فإنني أعتبر أن كلاما من الزمان والمكان ، هما ما يمكنان من وجود الكثرة من الأفراد ، أي هما مبدأ التفرد^(٢) » إذا كان هناك شيء صحيح في التفسيرات التي قدمها كانط عن العالم فإنه من المؤكد يتطرق بنظريته في علم الجمال الترانسندنتالي « فطبقا لهذا المذهب أو النظرية ينتمي المكان والزمان إلى الظواهر أو عالم الظواهر .. ولكن إذا كان العالم في ذاته لا يعرف زمانا أو مكانا ، فإنه من المحتم أن العالم في ذاته لا يعرف شيئا عن التعدد أو الكثرة » « لذلك لا يوجد إلا كائن واحد يظهر نفسه في كل الظواهر المتعددة لهذا العالم الحسي . وبالعكس كل ما يظهر بوصفه كثرة ، أو متعددا ، في المكان والزمان ، لا يكون شيئا حقيقيا في ذاته ، وإنما مجرد ظاهرة » ... « وبالتالي تعد النظرة القائلة بعدم وجود فروق بين الأنا واللا أنا ، نظرة صحيحة تماما ، بل وكل قول بوجود اختلاف وفروق قول خاطئ » .. « ولكن هذه النظرة هي التي ظهرت لنا بوصفها الأساس الحقيقي لظاهرة الشفقة ، بل وما الشفقة إلا تعبير عنها . إذن هذه النظرة هي الأساس الميتافيزيقي للأخلاق وتصاغ كالتالي :

(١) Ibid., : P . 267 .

(٢) Ibid., : P . 268 .

« يتعرف كل فرد على ذاته الحققة وماهيته الحققة من الآخر مباشرة . » (١) .

ولا تتمثل أهمية هذه الفقرات من أقوال "شوينهور" في أنها تدافع عن عاطفة الشفقة بوصفها أساسا للأخلاق ، بل أيضا لأنها قد طرقت مجالا جديدا لدراسة الموضوع . ومثل كل مقترحات "شوينهور" ، فإن هذا الاقتراح ، لا يعد اقتراحا أصيلا تماما أو كاملا بذاته . ولكنه قد تم التعبير عنه بصورة تجذب الانتباه ، وتشحذ الهمم لإكماله . فكان بمثابة الحافز لنا ، وإن كان لا يبرهن على شيء . والحقيقة لقد لفتت البوذية الحبيثة الأنظار ، ودفعت إلى التساؤل أو البحث ، عن ما إذا كانت الدوافع الغيرية دوافع نقية تماما وأنها قد لا تبدو واضحة أو صادقة بصفة عامة بوصفها مبادئ أخلاقية ، وذلك إذا ما استطعنا أن نبين أنه في لحظات الشفقة ، أو في أي لحظة غيرية أخرى ، تكون هناك بداية اكتشاف وهم ما ، ولاسيما وهم الأنانية . شيء من هذا القبيل ، اعتقد "شوينهور" أنه قد كشفه . فوجد في الشفقة دافعا غيريا ولكن هذا الاندفاع الغيري كان في البداية مجرد اندفاع ، بعيد عن المبادئ النظرية المجردة التي يبحث عنها الفلاسفة ، ولكنها مازالت في حاجة إلى تأمل وأساس أعمق . واعتقد "شوينهور" أنه قد وجد مثل هذا الأساس العميق للشفقة ، عندما اقترح أنها تعبر عن حدس ميتافيزيقي ناقص . وفي الواقع يمكن تلخيص آرائه كما يلي : يقول "شوينهور" إذا بحثنا في الحقيقة العميقة نكتشف أننا نمثل كائنا واحدا ، الكائن الواحد العظيم شوينهور الإرادة المطلقة التي تعمل من خلالها . ولكن لأن كلامنا لا يستطيع أن يدرك إلا ما يوجد في الزمان والمكان ، فإن كلامنا يرى الآخر مختلفا عن ذاته . بل وربما خصما له . فنكون مثل نصفين لدودة ، قد تم فصل جسدها نصفين . ولا توجد عاطفة تتوفر لها القدرة على تخطي هذا الحاجز المؤقت من الوهم . إلا عاطفة الشفقة ، فتستطيع بحسبها الخاص وبصيرتهما المتأملات أن تهمس لنا في سريرتنا بأن ما يعاني منه كل منها ، يعاني منه الآخر وعندما نشعر شعورا حقيقيا بذلك فإننا ننسى وهم الحس ، ونسلك كما لو كنا كائنا واحدا . ويمثل هذا السلوك ، نكون قد حققنا الحدس الأعلى وعندما ننتقل إلى عالم الميتافيزيقا نجد التبرير الكافي لوجهة نظرنا . تلك كانت صياغتنا لأفكار "شوينهور"

مازلنا لا نغير التفاتنا لميتافيزيقا "شوينهور" والتي يعلم الله أنها كانت عبارة عن قارب صغير بال لا يصلح لأن يبحر به رجل عاقل فى البحر . ولكن بالنسبة لشخصه بوصفه جامعا للتحف الجميلة ، عرض لنا "شوينهور" فى متحفه الأدبى ، والذي بناه على أرض جافة ، كثيرا من الأفكار المفيدة ، وإن كنا لسنا فى حاجة لتناولها بالتفصيل اللازم حاليا ، فإننا نوجه انتباهنا إلى اقتراحه الذى أضافة إلى نظريته فى الشفقة ، وتنساعل أل هذا الاقتراح أى قيمة ؟ هل الشفقة فى حقيقتها عبارة عن كشف لوهم ما ؟ وهل يشكل هذا الوهم الأساس للأنانية ؟ ربما نحتاج لمثل هذا الافتراض فى فصل تال ، ولكن حتى ذلك الحين ، علينا أن ننظر إلى الشفقة فقط ، بوصفها مجرد عاطفة . ومن المؤكد إذا كانت الشفقة تقوم بمثل هذه الوظيفة ولأن كثيرا من صور الشفقة تكشف ببساطة عن هذا الوهم ، فإنه ليس هناك أفضل من أن نبدأ أولا ، بالتمييز والتفرقة بين الأنانية وصور الغيرية التى غالبا ما ننسبها إلى الشفقة ، أو نجعل الشفقة اسما لها ، أو نطلق عليها اسما أكثر عمومية وهو " التعاطف " . وإن كنا قد نسلط طرقا قيمة للكشف عن وهم الأنانية فإننا مازلنا بحاجة لإلقاء مزيد من الضوء عليها .

- ٧ -

عندما يرى فرد ما جاره يتألم ، فهل من الضرورى أن يكون قد عانى من نفس الألم حتى يدرك أن ألم جاره ألم حقيقى ؟ أم أنه غالبا ما ينخدع ، ويرى أنه ليس ألما حقيقيا ؟ ، قد يجيب شوينهور " قائلا : إن الفرد عديم الإحساس ، منعدم العاطفة ، قد يقع فى مثل هذا الوهم عن ألم جاره . ويعتقد أن ألم جاره ليس ألما حقيقيا مثل ألame . أما الشخص العطوف ، غير الأنانى فيدرك أن ألم جاره معاناة حقيقية . وليس هناك ألأم صورية فألم جاره هو ألمه .

نريد اختبار هذه الفكرة بطريقة عملية . ولذلك دعنا نحكم على هذا التعاطف طبقا لنتائجه ، أنكون على يقين دائما بأننا نسلط سلوكا غيريا إذا ما أطعنا فى كل الحالات ، ما يمليه علينا التعاطف ؟ . يعتقد شوينهور ، أنه قد ضمن الغيرية فى السلوك ، لدى الرجل العطوف أو الشفوق ، بالتأكيد على أنه فى حالة الشفقة الحقة ، لا يشعر الفرد بأن الألم ألمه ، وإنما ألم الآخر . ولذلك يمكن القول ، بأن اتباع ما يمليه التعاطف ، يؤدى

بالضرورة إلى نوع من السلوك الغيرى لتخليص الآخر من معاناته . ولكن ألا يعتمد ذلك على طريقة تعبير الفرد الذى يشعر بها ؟ . إن الشفقة غالبا ما تكون فى حد ذاتها انقفا غير متحد ، وإذا ربما تقبل تأويلات عديدة ومختلفة من قبل العقل الذى يفكر فيها . فقد يعتقد من يشعر بالشفقة بأن شعوره نتج من معاناة الآخر لألم حقيقى ، وربما يسلك طبقا لذلك الشعور ، أو قد يشعر الفرد بفكار مختلفة أو ربما يفشل الفرد فى إدراك ألم الآخر ، وينكب على نفسه . لأن التفكير الأولى الذى يظهر لدى معظم الناس بمجرد إحساسهم بالشفقة كان تفكيرا غيريا على الإطلاق . إنه ببساطة النصيحة القائلة « : تخلص من الألم الذى يسببه جارك له » . فربما يصيبك التعاطف المصحوب بالألم بالرغبة والصدمة والبكاء . وقد تشعر بعد هذه الانفعالات المفاجئة بحزن عميق يلزمك فترة من الزمن ، الأمر الذى يجعلك تنسى وجود ألم الآخر . إن هذا الانزعاج الشخصى ، الذى قد يؤدي إلى تأثير فسيولوجى يسبب الأمراض ، غالبا ما يجعل فكرك يتحول وينصب على شخصك ، ويجعلك تسأل : ماذا يجب أن أفعل لكى أخلص منه ؟ . وكونك بدأت تسأل ، يعنى أنك بدأت تنسى جارك ، إن الألم الذى سببه ألمه ، قد أصبح ببساطة ألمك . إنك سريعا ما تربط بوهم ما ، حتى فى أثناء شعورك بالشفقة . لأن هناك طرقا ثلاثة لإزالة هذا الألم ، تشبع التعاطف الذى سببه ، وغالبا ما تكون طريقا صعبا ، محير وملئ بالمسئوليات والأخطاء ، وهو الطريق الذى تسلكه لتخليص جارك من مشكلته . وبلا شك يحتاج هذا الأسلوب لوقت طويل ، ولن يوجه لك الشكر على تحملك المشقة وتعاطفك ، وقد تخطئ فتسبب الأذى لجارك ، بدلا من مساعدته فتتألم وتندم . والطريق الثانى أن تتعود على منظر الألم ، حتى تصبح فاقدا الشعور بأى تعاطف . أما الطريق الثالث ، فهو أسهل الطرق الثلاثة . وفيه تذهب بعيدا وتترك المكان ، وتنسى كل ما يتعلق بالأحزان بأسرع ما تستطيع . وهو الأسلوب الذى يلجأ إليه المراهق الحس من الناس ، عندما يواجهون أى ألم أو معاناة . الطريقة الأولى تفرض عليك القيام بأكثر الأعمال صعوبة ومشقة . والطريقة الثانية ، تجعلك تفقد حساسيتك ، ولا تستمتع بالسعادة من صحبة السعداء . فالرجل القاسى الذى لا يبالى بتعاسة الآخرين ، يفقد الإحساس الرقيق الذى يشعر به الإنسان العطوف ، وأفراد المجتمعات المسالمة الهائلة . أما الطريقة الثالثة ، فإنها تصونك من الإصابة بالقسوة والبرود والتبدل ، وتحافظ على حساسيتك ، ورقة قلبك ، ومشاعرك

وتعاطفك وإنسانيتك . ولكنها تحميك أيضا من الآلام التي تبو أكثر شناعة لأصحاب الطباع الرقيقة ، آلام التأمل فى عالم الحزن الذى لا تستطيع أفضل مجهوداتك المساعدة فيه . ومن المؤكد أن أصحاب الحس المرفف بالجمال ، لا يستطيعون تحمل مناظر الشقاء والبؤس . وإذا ما استطاعوا تحملها ، فلا يكونون أكثر سعادة ، وأكثر تهنينا ، وأرقى إحساسا بالجمال ، مما لو حاولوا تحملها ، وأحاطوا أنفسهم بالمناظر السعيدة والصحة المبهجة ولأن منظر الألم ، قد يدفع بك إلى القسوة ، وقد يجذبك إلى مستوى البائس المعانى نفسه ، هل الروح المهنية ترغب فى ذلك ؟ لا يوجد من هو أكثر بؤسا وتبلدا من الإنسان العادى عندما يعانى البؤس . إذ يخرج الألم قسوته البدائية . يتصرف بشناعة ، وربما يسلك مثل حيوان متوحش . وقد يبقى ساكنا ، غير مبال ، لا يهتم بما تفعله لأجله ، وربما يكرهك ، لا شئ ، إلا لأنك أقرب مخلوق إليه . إن عرفانه بالجميل يعد أقرب للخيال . يقدر ما تقوم به من أفعال لأجله ، إذ لماذا يشكر وأحواله لم تتحسن ؟ لا يستطيع أى إنسان أن يتذكر بوضوح أى ألم بمجرد انتهائه . لذلك لن يستطيع تقدير خدماتك . إن الإنسان سريعا ما ينسى أحزانه وأمراضه ، وكلما كانت المشكلة مؤلمة ، كان من الصعب تذكرها بوضوح . وبالتالي ينسى مساعدتك له ، وتصاب بالصدمة عندما تلاحظ إغفاله لما عانيته من أجله . فإذا كان مريضا . وقمت بتمريضه ، فإنه يذكر جيدا كيف كنت تضايقه ، ويتذكر الطعام غير المطهى جيدا ، وينسى معاناتك ، وسهرك الليالى ، ومحاولاتك لتوفير الهدوء ، وصبرك على شكواه ، وتضحيتك بالجهد والعرق من أجله . كل ذلك ينساه ، ليس بسبب أنه سئ إنسان منكر للجميل ، بل لأنه مخلوق عادى أفسده الألم ، وقتل من حساسيته ، حتى أصبح من الصعب أن يكون رفيقا مناسباً لروح مهنية راقية مثل روحك . فما هو إلا إنسان . وإذا ما كنت أنت نفسك إنسانا عاليا . فإنك قد تعامل أصدقائك الذين وقفوا معك فى محنتك نفس المعاملة القاسية . والحقيقة أنه نادر ما تستمر الصداقة كما كانت عليه بين البائس والفرد الذى أشفق عليه ، وقد تستمر الخصومة طوال العمر وكل ذلك بسبب تضحيات المعين التى لا لزوم لها . ونظرة البائس للمساعدة على أنها نوع من الفضول ، وليس هناك مساعدة مباشرة أو مضمونة النجاح .

وهكذا ، إن كنت رقيق القلب ، فهل تملئ هذه الرقة كل هذا التعاطف الزائد ؟ . من الواضح أنها لا تفعل . فلا يحتاج رقيق المشاعر إلى القول " يجب تخفيف المعاناة عن جارى " وإنما تخاطبه رقة مشاعره قائلة « عليك أن ترضينى » . وتستطيع إشباع هذا الشعور إذا نسيت كل اليأساء المحكوم عليهم بالمعاناة ، وصابت السعداء الذين يزينون

من سعادتك . قدعنا نسعد مع السعداء ، ودع البؤساء ليؤسهم ، فمكانهم عالم النسيان .
إن ذلك ما تمليه الأنانية ، ولا تعتبر وجهة نظرنا ، جديدة تماما ، فلقد ورد في قصص
"جورج اليوت" بأن كلما زالت رقة القلب ، كلما زالت أنانية هذا القلب . إن المرهفين من
الناس ، والذين لا يتحكمون في إرهابهم ، تحكم الأنانية سلوكهم في عالم الألم . لابد أن
ينسوا أن هناك معاناة . فتحولهم شفقتهم إلى قساة . ولا يستطيعون احتمال منظر الألم
والمعاناة ، ولابد من ترك تلك المناظر وراءهم . وإن صاحب الحس المرهف ، فقد يطلب من
الشرطة أن تمنع من على شاكلة "لازاروس" المغطى بالأحزان ، من الظهور للعيان أمام
بوابة القصر . إن أمثال هؤلاء الناس ، ينظرون للألام ، مثلما ننظر في أيامنا للقانونرات ،
فنحضر السباك والنجار ، حتى يعملوا على التخلص منها ، فلا تزكم أنوفنا المتحضرة .
وذلك ما نسميه بالتحسينات الجديدة في بناء المنازل . وقد نستدعى الشرطة لتخلصنا من
منظر البائسين ، وإذا لم تفلح الشرطة ، نلجأ إلى الذوق العام ، ونطلب منهم بأب جم أن
يخفوا يؤسهم عن عيوننا ، مراعاة للذوق العام . وبذلك نستطيع أن نرقى بالذوق العام ،
ونرقى بالتعاطف الذي يعد أسمى العواطف ، وإن نستطيع ذلك ، إذا ما فعلنا مثلما فعل
أباؤنا ، فتركوا البؤس والمعاناة واضحة للعيان فإذا تجاهلت معاناة الآخر ، يمحي أي أثر لها
من الوجود . وهذا ما تقوله الأنانية .

- ٨ -

في لحظات السعادة ، لا نميل إلى الاهتمام أو التفكير في المعاناة ، وغالبا ما يزداد
تجاهلنا للمعاناة ، كلما زادت سعادتنا . ولا يوجد إنسان يتجنب التفكير في البؤس
والمعاناة ، أكثر من السعيد الذي يحيا في صحبة السعداء ، فإذا كان هناك أي أناس
بؤساء ، فلا تدعهم يمتثلون في هذا المكان . ولقد عبر شلر في قصيدة « الأصدقاء » عن
هذه الروح المليء بالتعاطف ، قائلا :

» من يكتشف معنى الصداقة

وأى صديق يصادق

ولم تتردد امرأة في محبته ، وتأجج قلبه بحبها

دعه يعلن عن سعادته هنا ،
نعم حتى وإن لم يكن هناك
إلا كائن واحد على الأرض
ومن لم يعرف مثل هذا الحب
فليهرب ، ودعه يبكي حزنه
بعيدا عنا « (١)

يقول "شالر" المتحمس الصغير عن ، "المرح" لقد منح المرح للبؤساء ، فلتشرب كل الكائنات المرح من ثدى الطبيعة الأم . إنه مرح وأريحية الإنسان السعيد . ولكن ماذا يعتقد البؤساء المطحونون ؟ « لكل فرد صديقه » . ولكن ماذا عن الفقراء البؤساء فى مزابل المدن الكبيرة ، الذين يضربون ، ويعانون الجوع ، ويسجنون ، ويخدعون ، مرات ومرات حتى يقضون نحبهم ؟ . كم من النفوس قد رقت لحال هؤلاء البؤساء ؟ ، وفيمن يفكر الرجل السعيد ، أو يستطيع أن يفكر ؟ أيفكر فى هؤلاء ؟ كلاطبعاً ، لأن المتعة الأنانية ، تبنى عالمها الخيالى الجميل كل ما يوجد فى هذا العالم ، من الملاك إلى البائس ، يتمتع بسعادة ومتعة التعاطف ، ولكن فقط إذا كان هو نفسه سعيداً . لكل الملايين ! نطبع هذه القبله لكل العالم ولكن فى الواقع ، لن تطبع القبله إلا على عالم السعداء فقط ، عالم ظاهره الجمال وباطنه القسوة ، ولا يؤمن الإنسان السعيد بوجود عالم غيره ، أيمكن أن تسعد هذه القبلات ملايين البؤساء الذين يتألمون إن الفرح يتجاهل وجوبهم ، ولا يصدق أنهم كائنون هناك أو أبد لهم وجوداً حقيقياً .

(١) "Wom der grasse Wurf gelussen eines Feudes Freund zu Seim Wer ein holdes Weib
ernungen Mische seinen zubl einl Ja - Wen auch nun eine seele sein nennt auf dem
zrdenrund und wen 's nie hekonnt stehle Weinend sich aus diesem Bund "

كانت هذه بعض الأوامر التي تملئها عاطفة التعاطف ، والتي تكون على علاقة بسلوكنا ، تشبه تلك العلاقة التي عبر عنها إمرسون « في قوله ، إن الرغبة في الذهاب إلى بوسطن ، تربط بك الطرق الممكنة للذهاب إلى هناك . يقول إمرسون « عندما أريد الذهاب إلى بوسطن لا أسبح عابرا شارلز ، بل أفضل عبور الجسر » ، وكان إمرسون يقصد من هذا القول توضيح تفضيله لقراءة الترجمات للمؤلفين الأجانب ، عن قراءة الأصول ذاتها . ويوضح هذا القول أيضا تفضيلنا للطريق المختصر عن الطريق الطويل والشاق الذي قد يمليه التعاطف . فإن تساعد الجار المتألم فذلك طريق السباحة وسط الثلوج ، أما أن تهرب ، وتبحث عن الصحبة المريحة ، فذلك طريق الجسر المباشر إلى بوسطن . لذلك دائما ما يؤدي التعاطف إلى تجاهل وجود آلام الجار . وذلك ما هو إلا وهم الأنانية ذاته .

إن ربما تتحول الشفقة إلى كراهية ذاتية لمنظر المعاناة والآلام . ولكن المسألة قد لا تتوقف عند هذا الحد ، إذا ما نظرنا إلى الجانب خصوصا الآخر الذي قد تتحول إليه الشفقة ، خاصة ، عندما لا تنفعنا إلى احتقار آلام الآخرين ، وإنما إلى الشعور بمتعة حقيقية من وجود الأحداث التي تسبب الألم والمعاناة لهم . وربما تطرب قلوبنا للشعور بأهميتنا بوصفنا أصحاب قلوب رحيمة وعطوفه ، ويل وقد نشفق ونتمنى إصابة بعض معارفنا ، حتى نجد الفرصة لعونهم ، وننتظر بالبطولة والقدرة على تحمل الأحزان ، التي لا نشارك ولا نشعر بها على الإطلاق . والحقيقة أن هذه المرحلة الثانية من الشفقة الأنانية ، يصعب الشفاء منها مقارنة بالأولى . فربما يمكن التغلب على الهلع من منظر الألم بالتدريج الملائم ، أما الحب الأناني لنور المعين . فإنه ينمو ويرتبط بالإحساس بأهميتنا الشخصية ، ويعدد المرات التي نقدم فيها مساعداتنا . فهناك من الناس من لا يشعرون بسعادة ، إلا إذا كان هناك من يحتاج إلى معونتهم . فيستمدون سعادتهم من إحساسهم بأنهم محط تقدير ، ولوقوفهم إلى جانب المحتاجين ، ومن ممارسة دورهم النبيل . ولا يصنف هؤلاء الناس تحت فئة الشواذ ، بل من الفئات المألوفة لدينا . وإن كانوا لا يصابونك إلا إذا كنت مصابا بالحمى ، أو بكسر في ساقك ، أو فقدانك لشخص عزيز عليك . في تلك الحالات يستمتعون برفقتك ، ويطيّبونك مثل القنيسيين ويحدثونك برقة وعذوبة . وأمثال هؤلاء الناس يكرهون من يستطيع التغلب على صعوبات العيش دون عون منهم . ويستمتعون لرؤية من يحتاج إليهم . ولا يعيرون إلتفاتا للسعداء فهم في حاجة للمصائب

حتى ترق قلوبهم فيشعرون بالتعاسة إذا ما زاد عدد السعداء ، ويستمتعون إذا ما وجدوا من يحتاج لقطرة ماء في الصحراء فأصحاب النفوس الشاردة مصدر سعادتهم أنهم في حاجة إلى عونهم . وأن أهم فقرات الإنجيل بالنسبة لهم ، تلك التي تقول عليك أن تعين الفقير دائما ، نعم إن طوبى للرحماء . إنهم لن يكونوا بدون عمل أبدا ، مثلهم مثل النحات ، يسعد بالصخور الصماء التي قد تحوى تمثاله . والعالم الذي يحيون به ملئ بالصخور .

فهم ليسوا من الحاسدين أو من أصحاب النيات السيئة ، ولكنهم يشعرون التعاسة ، إذا ما اختفى الشر . يعتبرون البؤس ملكية خاصة ، ولذا يصابون بخيبة الأمل إذا ما سمعوا أن الجنة قد حلت والبؤس اختفى . ولا نتحدث هنا عن الحماس المهني كالمعالج يهتم بالمريض الذي يطيبه ، وإنما عن تلك السعادة والتمتع بالشفقة التي يشعر بها لفيف من الناس ، لا يكون لحياتهم قيمة ، إذا ما تمتع جيرانهم بالسعادة وخلت حياتهم من البؤس . ومن المؤكد أن مثل هذا النوع من الشفقة لا يستطيع التغلب على وهم الأنانية بل يعد نمونجا لذلك الوهم .

- ٩ -

إن عاطفة التعاطف ليست عاطفة غيرية ، بل عاطفة أنانية ، ولذا لا يتغلب التعاطف على الأنانية ، وإنما يدعمها ويغنيها في معظم الأحيان . ولا يمكن الثقة في عاطفة كهذه ، حتى نسند إليها عمل الحدس الخلقى . وذلك مادامت الشفقة تؤدي إلى الأنانية . وربما نجد الفرصة سانحة لنتناول ذلك بالتفصيل فيما بعد . إذ مازالت آراء شوبينهور تحمل جاذبية خاصة في ذلك الجانب من الموضوع . ولكن إذا ما نظرنا إلى الشفقة بوصفها عاطفة ، وليس بوصفها حبسا ، ونتساءل عن ما إذا كان فعل ما فعلا غريبا بسبب تعبيره عن التعاطف ، فإننا حينئذ نستطيع الإجابة ، بأنه ما دامت الغيرية تشكل الأخلاقية ، فإن وصف الفعل بأنه من الأفعال المعبرة عن الشفقة ، لا يثبت غيرية الفعل وبالتالي خيريته . إن المثال الذي عرضة شوبينهور والمذكور سابقا لا يحسم هذه المسألة بصورة قاطعة . يقول العاشق الذي تخلى عن فكرة قتل خصمه « لقد أشفقت عليه » ، وتقول الليدى ماكبيث بالرغم من أنه يشبه أبى فى نومه ، فقد فعلتها » ، ربما كان شعور الليدى ماكبيث ، بالشفقة شعورا أصيلا في حد ذاته ، ولكنه ليس كافيا بالقدر الكافى ولكن كلماتها تذكرنا

بما قد يفعله العاشق ، إذا ما كانت الشفقة هي الحائل الوحيد دون ارتكابه فعل القتل الذى يرغب فى ارتكابه . فربما يلجأ لمن يقوم بالعمل نيابة عنه ، فينتقد مشاعره المرهفة الرقيقة من الألم . لذلك من الضروري أن عاشق شوينهور لا بد من أن لديه شيئا ما بداخله ، أكثر من مجرد الشعور بالشفقة .

والحقيقة وبالرغم من هذا التوضيح لعاطفة الشفقة ، أنه ما يزال هناك جانب من هذه العاطفة يحتاج إلى التوضيح . فإذا ما افترضنا أن عاطفة الشفقة عاطفة غيرية وليست عاطفة متقلبة ، بل واضحة فى كل ما تأمر به من أفعال فذلك لا يمنع من ظهور الاعتراض ، أو استمراره فكيف تشرح وتوضح للفرد غير المتعاطف المثل العليا التى قد تكون قد أسستها على الشعور بالتعاطف ؟ . وهكذا نعود للصعوبة الأولى . فليدرك مثل أعلى ، نرغب أن تحكم به على العالم . ولكنك قد أسست هذا المثل الأعلى بدوره على واقعة أن هناك فردا ما لديه ماحلفة . وتعلن بأن من ليس لديه هذه العاطفة تنقصه مهارة الحكم . وهكذا يكون الأساس النهائى لمثل الأعلى أساسا لا يبرهن عليه إلا من خلال واقعة كائنة فى الواقع .

وهكذا نلاحظ هنا ، كما قد لاحظنا فى الفصل السابق فى المناقشات العامة والتفصيلية ، أن نفس المشكلة تتكرر . إذ يحيا المثل الأعلى الأساسى مثاليا ، ومع ذلك يبدو أننا دائما ما نبحث عن أساس له فى الواقع أو نقيمه على واقعة من الوقائع . فإذا ما نظرنا حولنا ، ما نجد من يشكك فى ذلك قائلا : إما أنه غير متأكد من وجود مثل هذه الواقعة أو الحقيقة ، أو أنه يشك ما إذا كانت تعنى ما نعنيه ، أو أننا قد نواجه فى أى لحظة بوجود أناس قد اكتشفوا وقائع أو حقائق أخرى ، غير تلك التى نعرفها ، وقاموا بتأسيس مبادئهم الخلقية على تلك الوقائع ، فجاءت مبادئهم الخلقية متعارضة مع مبادئنا . لقد واجه المثالى ، فى هذه المناقشات التمهيدية عن مناهج البحث الأخلاقية ، عثرات كثيرة وعانى من سوء الحظ ، فيبدو دائما أنه يهوى الاتجاه نحو الواقع ، وبالتالي يواجه بنفس الحجج التى أثارها ضد المذهب الواقعى . فإذا كان صادقا مع نفسه ، وهاجم المذهب الواقعى الحديث لتلاميذ "هوبز" ، بالبرهنة على أن كل فروضهم الطبيعية أو المادية لا قيمة لها بدون المثل العليا ، فإنه عندئذ يواجه بمن يتحداه بأن يثبت أن المثل الأعلى الذى يقول

به ، ليس إلا مجرد نزوة من نزواته وأنه ليس مؤسسا علي منهج مادي أو طبيعي . وهنا لا يوجد مخرج له ، إلا بأن يصبح من الشكاك .

الفصل الخامس

الشك الأخلاقي والتشاؤم الأخلاقي

« كم يطول الليل لمن جافى النوم عيونه ، وكم يطول الطريق أمام من أعياه التعب ، وكم تطول الحياة للأحمق الذى لا يعرف القانون الحقيقى »

بهما بادا " DHAMMA PADA "

أن تحول المثالى إلى الشك ، يبدو أنه المخرج الوحيد ، فلو كان قد اكتفى بمعيار أقل ! ، أو لم يصر على اختيار مثله الأعلى بمناهج مثالية لكان قد ظل آمنا ، أو على الأقل فى الوضع الأمن الذى يحتله مؤقتا . ولكنه دائما ما يتجاوز هذا الوضع . فقد تقدم بعض الوقائع الخارجية أو بعض الحالات العقلية نفسها له ، فتجده قائلا ، " انظر هنا ، يوجد المثل الأعلى الذى أبحث عنه " . ولكن سريريا ما تنبت جنور الشك داخله ، وتتهمه بعدم الأخلاص . فيخاطبه شكه ما هذا الذى وجده ، إلا هذا أو ذاك الذى تصادف وجوده ؟ ، فيجد صاحبنا المثالى نفسه ملزما بالقول « كلا ، ليس بسبب ما تصادف وجوده ، وإنما بسبب اختياري الحر له لإرشادى ، إنه المثل الأعلى » . وعندئذ يظهر الاتهام المتكرر له . بأن النزوة أو الرغبة هى الأساس الوحيد لهذا المثل الأعلى . ولذا يبدو أن المذهب الشكى ، أو الشك المطلق فى أساس الأخلاق ، يفرض نفسه علينا . فيجب مواجهته ودرس نتائجه .

- ١ -

والواقع أن فى مثل هذا النوع من الشك ، يمكن أن نجد السبب الحقيقى لقوة المذهب التشاؤمى الحديث . فلا نجد الأساس الحقيقى لليأس فى تحقيق المثل العليا التى نكون قد اخترناها ، إنما فى ترديدنا المستمر ، وحيرتنا عند اختيار هذه المثل العليا نفسها ، اختر لنفسك مثلا أعلى ، فيصبح لديك نور تشارك به فى بناء العالم . فإن كان المثل الأعلى الذى

وضعت لنفسك من المثل العليا التي يصعب تحقيقها ، فإنك لن تصاب باليأس أو التشاؤم ، وإنما تشعر على الأقل بنوع من المتعة ، من استسلامك الإرادى الحر لخدمة هدف من الأهداف النبيلة . ولكن إذا كنت تحاول البحث عن مثل أعلى ، يستحق التزامك به ، وأصابتك الحيرة والتردد في اختياره ، فإنك واقع لا محالة في مصيدة التشاؤم . ويلاحظ أن المتشائمين ، لا يهتمون كثيرا بشرور الحياة وبكونها وقائع حقيقية ، بقدر اقتناعهم وشعورهم بأن الحياة لا هدف لها . إن " فون هارتمان " الذى من يفترض أن مقارنته بين كمية الألم والسعادة ، واعتقاده فى زيادة مقدار الألم على مقدار السعادة ، قد تؤدي إلى التشاؤم ، لم ينجح فى دفعنا للشعور بالتشاؤم ، مثلما نجح شوبنهاور الذى لم يعتمد على ميزان المراجعة الخاص بالألم واللذة ، وركز على واقعة عدم جدوى الحياة ، وخلوها من الأهداف والقيمة والراحة . وهنا يجد المرء القوة الحقيقية لمذهب شوبنهاور ، ولنموذج اليأس البوذى من الحياة . تقول البوذية : إن أى هدف تختاره لحياتك ، يظل واحدا بين عدة أهداف ، ويحيا فى صراع دائم مع الأهداف الأخرى ، ولا تستطيع البرهنة على أفضليته عن أى هدف آخر فى العالم . فانت تنتقل من حياة لأخرى ، فانت الآن براهما ، ثم تتحول إلى ملك أو بودة أو نمر ، أو شحاذ ، الآن فى الجحيم ، ثم تصبح بين ملائكة السماء ، فأهدافك تتبدل مع كل ميلاد جديد ، وما الحياة إلا مجموعة متلاحقة من الأهداف المتصارعة ، ولا رفعة أو انتصار لأى منهم على الآخرين . إن عالم الغايات عالم الصراع ، وليس لأى غاية قيمة حقيقية ، وليس هناك رغبة قيمتها فى ذاتها . لذلك ما عليك إلا هجر الرغبات ، ولا ترغب فى شيء . وليكن هدفك الوحيد ، ألا يكون لك هدف . فتلك النتيجة الحتمية للصراع الأزلى بين الغايات وتحاول الحكمة البوذية توضيح عدم أهمية الحياة ، بالاعتماد على واقعة أن الناس يفشلون فى النهاية فى تحقيق غاياتهم ، وبالإصرار على أنه إذا ما نجح البعض فى تحقيق هذه الأهداف ، فإنهم لن يشعروا ، باختلاف حالهم عند أخفاقهم فى تحقيقها . فاستخدم الفشل فى توضيح أن الصعوبة لا تكمن عند تحقيق الهدف بقدر ما تكمن فى عدم قيمة الهدف فى حد ذاته ، وإذا ما جاء النجاح ، فإن الفرد لا يشعر بقيمته ، لأنه ينكره بأن كل الرغبات زائلة ، وما قد يحبه الآن قد يكرهه فى المستقبل . وبذلك لا يكون الدرس المستفاد فى الحالتين ، حالة النجاح وحالة الفشل هو أن نظام الأشياء نظام شيطانى ، ولذلك يعادي الإنسان ، بل إن الرغبات نفسها ، تكون مختلطة ومحيرة ولا قيمة لها فى ذاتها . وربما إذا كانت البوذية ، قد اعتمدت على توضيح عدم

جدوى ما نبذل من أعمال لنحصل على الأشياء الخيرة التي نرغب فيها ، كان مذهبهم عبارة عن مواجهة مع العالم المادى الذى يعوق تحقيق رغباتنا ، ولكنهم كانوا مصريين ، أئنا لسنا ، على دراية بالأشياء الخيرة التي نتظاهر بأئنا نرغب فيها أو نريد الحصول عليها . وما دمنا نجهل رغباتنا الحقة ، ونبدلها دائما ، فلا يحق لنا أن نأمل النجاح فى تحقيقها . فلا يتمثل المغزى الأخلاقى لقصصهم فى الاحتجاج على شرور العالم المادى ، بقدر ما ينبذ إلى تفاهة غاياتنا ، وصب اللعنات عليها .

- ٢ -

لا يوجد بين كل موضوعات الفكر الرومانسى ، ما هو أكثر شيوعا من السؤال عن معنى وقيمة الحياة الإنسانية ككل . والإجابة الأولية والتي يجيب بها الشاعر الحديث عن هذا السؤال إجابة مشهورة ، إذ تعنى الحياة الإنسانية فى نظره الجانب الوجدانى من هذه الحياة ، فعندما يوجد الخير الأعلى ، لابد أن يكون خيرا عاطفيا . وعندما يتحدث الشاعر الرومانسى عن نقد الحياة ، فإنه يهدف إلى توضيح أن الجانب العاطفى أو الوجدانى أهم جوانبها ، وأكثرها قيمة . ولا نرى أن مثل هذه النظرة مجرد تحصيل حاصل . فهناك العديد من صور مذهب اللذة التي تعارض القول بأن الانفعالات الحادة ، تمثل الحالات المثالية للوعى أو الشعور . ويرى الفهم العام فى الرغبات المعتدلة ، وفى الحصول على المعرفة العملية ، فى عمل أو مهنة ناجحة ، مصبرا لاشباع دائم . ولقد اعتبرت كثير من المدارس الفلسفية القديمة ، الهدوء محور الحياة السعيدة . ولذلك نلاحظ أن روح الشعر الحديث تتعارض مع كل المدارس بصورة عامة . لم يعد الهدوء هدفا . وياتت العاطفة النشطة ، الحادة من حيث الكيف ، والمستمرة من حيث الكم ، مطلبا للشعراء الثوريين ويكفى أن نذكر "فرتر" "واللصوص" وثورة الإسلام " ومانفريد" وفاوست" ، لتوضيح المقصود بروح هذا الشعر الثورى .

إن لا قيمة للحياة إلا إذا كانت حافلة بالصور المرغوب فيها من العاطفة الشعرية . ولكن أياكون مثل هذا الامتلاء للحياة ممكنا ؟ وهل النظرة التي تجعل منه مثلا أعلى للحياة ، نظرة معقولة ؟ ألا يكون التشاؤم الكامل النتيجة المتسقة مع هذه النظرة ؟ إن إجابة هذه التساؤلات تحتاج لعرض كل تاريخ الحركة الرومانسية ، ولكن يكفى هنا أن نذكر بصورة سريعة بعض النتائج الرئيسية للحركة .

ولقد ألهمت طبيعة الحياة الحديثة الرغبة ، ونمت الشعور بالحساسية ، وأثارت عاطفة حب الحرية وزلزلت التقاليد القديمة . فبات الشاعر الرومانسى لا يكن احتراما للقيم الدينية ، وتوجه بالبحث عن خيرة الأعلى فى ذاته . فماذا كانت النتائج لذلك كله ؟ أولا شعور رائع بالاستقلال وسمو الروح واختلاط الشعور بالعاطفة وحريتها ببعض المتع ، وتقدير الشاعر لعبقريته بالغرور فكتاب ضرورة الإلحاد لشلى والدفاع عن طهارة الشر والزنا بين المحارم ، كلها كانت تعبيرات عن هذه الروح . ويعد تفسير لافتات لطبيعة العبقرية نموذجا آخر ، يقول " إنها مثل رؤيا ملائكية ، حاضرة ولم تأت ولم ترحل ، ولكنها رحلت ، وعندما يلمسون أعماق ما فى الإنسان ، يثير خلودهم كل ما هو خالد فى الإنسان ، تنهب ولكن يظل مشعور بها ، فتترك وراءها قشعريرة لنيذة ودموع رعب ، وفرحة شاحبة ، وهذا ما تطفه العبقرية ، فأضف العبقرية كما تريد فهى الروح والإيمان والأمل والمحبة ، موهبة فطرية أو مكتسبة ، طبيعية أو نفحة الهية ، فالعبقرية كل ذلك ، إنها وحى ، أو إلهام ، لا يرُغب فيه أو يطلب ، بل يشعر به . فهى فن أرقى من أى فن ، نورها يشرح الصبور ^(١) والحقيقة أننا لا نستطيع أن نستشهد بعشر ما تناوله الشعر والأدب، حيث اكتسب الإعجاب الذاتى والمتبادل بين جيل الشباب حول جوته طابعا خاصا وتعبيرا مميزا ، وبخاصة فى السنوات السابقة واللاحقة لعام ١٧٨٠ .

ولقد أدى هذا الزهو بالنفس والشعور بالكرامة إلى ظهور مجموعة جديدة من المثلى العليا . لم يعرف هؤلاء الشباب أى نوع من أنواع الصبر الذى يجب أن يتحلى به السياسى وطالب العلم والتاجر . فيجب أن يعيدوا بناء عالمهم الخاص فى أسرع وقت ممكن . وفى الوقت نفسه ليس لديهم أى نوع من الإيمان المحدد ، إذ كانوا يؤمنون بأن أى إيمان محدد . قد يشكل خطرا على نقاء عواطفهم . لا يؤمنون بأى عقيدة ، إلا تلك التى يسنوها لأنفسهم فقد كانوا يملكون إلى الهدم أكثر من البناء ، أو يهدمون أكثر مما يبنون . ويعد أحد العباقرة الشبان الذين ساهموا فى تطور الحركة الرومانسية الألمانية كما يعد شلى أفضل ممثل للشعر العاطفى أو الرومانسى فى براعته ونقاوته . فلقد بين لنا بروح نبيلة

(١) See the Passage at much geater length in kobestein's Gesch der deuschen . Nati-
nalliteratur, lad . iv,p . 26 , of 5th edit .

تسكن جسدا ضعيفا مقهورة بالمشكلات الارتباط الوثيق في الحركة العاطفية بين الجمال والنقص . وكتب فلسفة غامضة ، أثرت فيما بعد في كارليل الصغير الذي ينظر إليها بوصفها تجسيدا للإحساس العميق بسر الحياة ، تشعر في قراءتها بمتعة الأسلوب وروعة التأمل ، فتعرف ما تعرف ولكن لا تخرج بنتيجة حاسمة . ولكن الحس الرئيسى الذى يصير عليه الشاعر الصغير ، يتمثل فى أن العالم يجب أن يتوافق مع الحاجات الوجدانية للإنسان . ويؤكد على أن أى مشروع حياتى متكامل ومنسق ، يجب أن يؤسس على قيم وجدانية وفكر رومانسى . ولكنه لم يوضح أى قيم مشروع حياتى . يلح كثيرا على أن الكنيسة الكاثوليكية تعد أفضل تعبير عن الحاجات الإنسانية وبهذه الآراء الغامضة ، توقف إنتاج الشاعر بالموت المبكر . ولكن ما هى النتيجة التى قد ينتهى إليها ، إذا ما امتد به العمر ؟ .

ربما كان قد انتهى ، إلى ما أطلق عليه "فريدريك شليجل" ، أقرب أصدقاء "نوفالس" إلى السخرية أو التهمك الرومانسى . ويمكن القول : أن تلك هى المرحلة التالية فى نمو ، أو إن شئت ، فى تحلل الروح الرومانسى . فالعاطفة مرشدنا وغايتنا . ولكن ما العاطفة ؟ هى شئ غير مستقر بطبيعته وقابل للتغير . وتقيم كل عاطفة حجمها على أنها جوهر الحياة إن كل عاطفة جديدة ، يشعر الشاعر الرومانسى بهيامه فيها ، سريعا ما تمضى ، وتفسح المجال لعواطف أخرى جديدة . فجوهر الحياة التغير ، وتقلب الأهواء . فعندما ماتت خطيبة "نوفالس" ، وضعها موضع الإلهية ، واعتبر يوم رحيلها بداية لحقبة جديدة من الزمان . وظلت مذكراته حافلة بالتمارين الروحية ، ومن مبلغ تأثره بها عزم على إن ينهى حياته بعد عام من وفاتها وما أن انقضى العام ، حتى كان قد وقع فى هوى خطيبة جديدة . فإذا كانت تلك روح نوفالس الرومانسية ، فكيف تكون حياة من هو أقل رومانسية ؟ فريدريك وعندما أدرك فريدريك شليجل "التحلل الحتمى لكل عاطفة ، اعتبر أن ذلك يتم بمقتضى الضرورة . وأعلن أن هناك حياة أرقى ، تتشكل من هذه التقلبات الوجدانية . فيجب أن يهيم العبقري مثل الطائر فى حقيقة العواطف الإلهية السامية . ويجب أن يكون فخورا بهيامه وتجوالة . فكماله الأعلى فى نشاطه أو خفة حركته . وكلما نشطت وتعددت الأهواء ، كلما زاد درجة نبيل الفرد . وكلما تقلبت أطواره جاشت عواطفه ومن هذه الوحدة الشعرية بين النبالة والأهواء المتقلبة يتكون التهمك الرومانسى ، الذى يظهر فى إستقبال

كل حماسة جديدة بزهو بالغ . إنه ليس الأول ، وإن يكون الأخير ، نرى من خلاله حتى عندما نستسلم له . فنحن أكبر منه ، ونحيا به . فيحيا حياة الخبرة ، التي تفوق علينا بالمشاعر الجديدة .

ومن الواضح أن هذه النظرة الشاملة للحياة ، لا تحقق للإنسان المخلص الهوى والسكينة . وماذا تكون هذه السخرية أو ذلك التهمك ، إلا بسخرية الشياطين على الضعف البائس للشخصية الإنسانية ؟ . فالعاطفة التي نعبدتها تحولت إلي مصدر لمصائبنا ، فهجرتني وعاشت مع غيري ، ثم تحولت إلي خادمة للآلاف . فذهبت بعد أن وثقنا بها . كانت معنا ، فانسابت مثل الماء . إن ذلك لا يعنى امتلاء الحياة بل خوارها وفراغها فكيف يملأ هذا التهمك الرومانسى الفراغ ؟ . إن هذه السخرية ما هي إلا كلمة "مفستوفلس" ، على أطلال جرتيشن " إنه لا شئ إلا العدم منذ البداية " . إن ما نشعر به الآن ليس ذلك الإحسان ، الذى كانت قد تفجرت ينابيعه فى أعماق أعماقنا ، فأى بؤس فى هذا النمط من الفكر ؟ ، حيث لا قيمة لشئ ، ولا يقين تثبت عليه ، فلئن كانت قلوبنا تنبض بالحياة ، فلا حياة حقيقية هناك ، وإنما أقنعة كثيرة ولا شئ ثابتا حقيقيا خلفها وتغير دائم لا معنى له .

ولقد كان الوعي يسس هذه النتيجة حاضرا فى صورة أخرى من صور الروح الرومانسى . فلقد ظهرت مثل هذه النتيجة فى كتاب " فينومنيولوجيا الروح لهيجل الذى أطلق عليها فيه الوعي بالتعاسة ، والمعروفة بيننا باسم ، الطابع البيرونى للعقل ، والحقيقة أن نفس الشخصية العاطفية الأولى أو التى ظهرت فى المرحلة الأولى ، هي التى جعلت الوعي بخواء هذه الحياة العاطفية أمرا مؤكدا .

« فعندما يتهشم المصباح ،

يموت النور فى الأرض »

« وكلما كان المصباح متوهجا ، كان الظلام شديدا بعد تهشمه »

لذلك أخذ اليأس الرومانسى فى هذه المرحلة صورا لمدة فى شعر النصف الأول من القرن العشرين والحقيقة أن الحديث عن كل صور هذا اليأس مسألة لا طاقة لنا بها ، ولكن من الممكن الاكتفاء بعرض بعض الصور الرئيسية فيها . إذا كان محكوما علينا بالعواطف

المتقلبة، والمتغيرة دائما ، فإنه مازال يحدثنا الأمل ، فى أننا قد نكتشف فى يوم ما عاطفة أعمق وراء هذه التغيرات وبهذا نجدا كثيرا من الشعراء يعيشون فى حالة عقلية غير مستقرة ، يتوقعون أن الله القوى الجبار يحكمهم ويتحكم فيهم ويعد "هانيرش فون كلايست " الكاتب الدرامى واحدا من هؤلاء . يقول فى شعر كتبه لصديق له فى ديسمبر من عام ١٨٠٦ ، ليس هناك روح شريرة يمكن أن يحكم العالم ولكن هناك روحا غير مفهومة ، ، ولقد ظل كلايست طيلة حياته يبحث عن المثل الأعلى للفعل فلم يكن شعراء المدرسة الرومانسية يحبون المشكلات الحياتية لذاتها ، وإنما كانوا فى مناقشاتهم لها يبحثون عن حلول وإجابات لها . بل ويمكن القول : إن " كلايست " قد شابه فى ذلك نهج " آرثر هوج كلاوف " ممثل المدرسة الأشكالية فى الشعر الحديث . ولئن كان كلايست قد تخلص من مشكلاته الخاصة أو يؤسه بالانتحار ، فإن هناك آخرين كانت لهم طرق أخرى يهرون بها من تعاستهم . فقد خلص " لودفيج تيك " نفسه من مشكلاته وأسئلته الرومانسية بالتخلص من الأصنام والشياطين ، بتغيير اتجاهه الألبى ، فبدأ ، نهجا فكريا جديدا ، تاركا كل المثل العليا والأفكار الرومانسية ، وأحيانا كان يكتب قصصا مسلية عنهم . وهرب فريديك شليجل " من نفسه فى النهاية بالإيمان الكاثوليكي ولاند هولدرين " بإحدى المصحات العقلية . وعمل شيلي حياته القصيرة ، على الاستسلام الطفولى للعواطف ، وإن كان قد صاحبه الأمل من التخلص منها . وشارك شيلر ، جوته فى البحث عن الكمال فى العالم اليونانى القديم .

كان هناك الكثير من أنماط الفكر الرومانسى فى ذلك الوقت ، ولكن هل استطاع أى منهم تقديم أجابة صحيحة لمشكلات هذا الفكر ؟ إن السؤال الأهم مازال قائما ، كيف تحيا البشرية حياة وجدانية مستقرة والناس يبحثون عن مصالحهم الخاصة ويهجرون المثل العليا والإيمان التقليدى ، ويزخر العصر بالأعمال الشريرة والمساعى العشوائية ، وتتضمن العاطفة الشعرية أن الحياة متحولة وقابلة للتغير ؟ إن الفشل فى تقديم إجابة عن هذا السؤال كانت السبب الرئيسى لظهور التشاؤم .

ربما إذا استطاع الشعر الحديث تحرير نفسه من هذا الاتجاه التأملى الذى كان من أبرز خصائصه كان التشاؤم قد اختفى ، وتوقف الشعور بتفاهة الحياة ونقدها . ولكن ذلك يعد مستحيلا . احنف جزءا من أشعارنا العاطفية ، وبعضا من أعمالنا الساخرة والكوميديية ، وإذا بك تجد باقى كل أعمالنا الشعرية بل وأفضلها لا تخلو من الصراع من

الإحساس بالتشاؤم . ولقد تم توضيح طبيعة وخلفية هذا الصراع فى فصل سابق . فيقبل الشاعر بالمعيار الوجدانى بوصفه المعيار الوحيد لتقييم الحياة ، ويصر على أن الحياة الوجدانية المنسجمة هى أفضل حياة ، ويؤكد على أن أكثر المبادئ يقينا المبدأ القائل : أن هناك أدنى وهناك أعلى " ، ثم يحاول أن يخرج من كل ذلك بصورة للوجود الكامل . فإذا ما فشل فى تحقيق ذلك كان التشاؤم نصيبه . ولا يكون تشاؤمه من نوع تشاؤم " فون هارتمان " ، لا يؤثر فى صاحبه ، بل تشاؤم حقيقى ، تشاؤم الإرادة المنكسرة المهزومة ، التى قد حاولت وفشلت . فالحياة التى تتصورها ، ليست هذه الحياة الخاوية الفارغة من كل معنى ، وتلك هى النتيجة الحتمية التى تواجه المثالية دائما . وحتى فى أيامنا هذه كان على المثاليين الميالين أن يخوضوا ، إلى حتما ، نفس المعارك التى سبق أن خاضها المتشائمون منهم مع التشاؤم . وتعد كل المؤلفات مثل " الرحلة " أو فى الذاكرة " أو "فاوست" ، من نماذج فكر عصرنا الحديث .

ولكن قبل أن نسمح لأنفسنا بالحديث عن علاقة "فاوست" بالمشكلة التى تناولها ، دعنا تلقى نظرة على "بيرون" إذ يعتبر "فاوست" على قمة محاولات الشعر الحديث . فإذا ما فشل بوصفه حلا ، فكل باقى المحاولات نصيبها الفشل . ولكن يوجد لدى "بيرون" اعتراف بالنقص الأخلاقى الذى لا تلقى طبيعته الضوء على حل مشكلة التشاؤم ، بل على طبيعة المشكلة ذاتها .

لقد مر تطور الشعر عند بيرون بمرحلتين متميزتين : المرحلة العاطفية والمرحلة النقدية . ولا تعتبر المرحلة العاطفية التى مر بها بيرون قبل عام ١٨١٦ ذات أهمية لنا الآن . إذ تمثل المرحلة التى كتب فيها بيرون "مانفريد" و"قابيل" و"نون جوان" مرحلة مستقلة من الحركة الرومانسية ، بل وتعتبر أخطاؤها مفيدة وبنائة ، ولئن كان وصف هذه المرحلة من شعر بيرون بأنها نقدية فليدع عنه وصفها عاما ، فإنها تلك الكلمة أو هذا الوصف له دلالة . فلقد كان بيرون إنسانا حساسا ولكنه يميل للبطولة فليدع روح نشط مجد ولكن ليس لديه مثل عليا محددة للحياة ، تآثر بطبيعته ولكنه لم يجد الروح العظيم الذى يقوده ، ولا اتباع الذين يسيرون خلفه فى أى عمل يخدم الإنسانية . ولقد تجسد ذلك كله فى شخصية القديس " كريستوفر " فى الأسطورة . وفى نون جوان " يبحث بيرون عن الأقوى نون

جدوى ، يتعلم احتقار الشيطان دون مواجهته مباشرة ، وبعد المعاناة من البحث دون جدوى ألقى الشاعر بنفسه فى غابات الشك والأحلام . ولقد وجدنا الصعب إيجاد الصفة المناسبة التى نصف بها تلك القصيدة ، فبالرغم مما بها من قوة وإثارة ، فإنها جاءت مخيبة للآمال فليس لها نهاية حقيقية ، ولا يمكن أن يكون لها ، فهى نهر جبلى ، ينساب من الشقوق ، فيفنى فى الغابات الكثيفة ، ثم يفنى فى صحراء لا حياة فيها . وهنا يستمر النقد الرومانسى ، وينهب إلى أقصى مداه . فيظهر اعتراف صريح للنفس بالروح البطولى التى كانت تطلب من الحياة الكثير ، ثم اكتشفت من خبراتها الخاصة فى الحياة والعالم ، إنه لا يوجد شئ يستحق البطولة الحقة .، ونشعر بالحماسة (ونتفق مع المؤلف) وباليأس من بؤس الخبرات المؤلة الكريهة والعلاقات الغرامية والغزل ، وباختصار نشعر بالحياة البهيمية التى ترتد لها الحياة الإنسانية ، ولكن المؤسسة تكمن بين السطور ، وليس فيما يكتب . فلقد بحثت الروح الرومانسية دون جدوى عن الحالة الوجدانية المثالية ، والعمل الذى يستحق القيام به ، وياتت الآن ساكنة محتقرة ، ولكنها مرعبة ، تتأمل الإحساسات المشوشة والمختلطة التى قد أسلم العالم نفسه لها . فبنت هذه الروح وكنتها تقول " ليس هناك شئ نخافه أو نأمل فيه " .

« عندما قال القس بركلى : ليس هناك ما يهم ، وأثبت صحة قوله ، فليس هناك أيضا أهمية لما قاله » .

أو قول آخر :

« أكون أو لا أكون » يسعدني قبلما أقرر

أن أعرف ماذا يعنى الوجود ،

حقيقة تتأمل البعيد والواسع

ولأننا نستطيع الرؤية نعتقد

أننا نرى كل ما يرى

أما أنا فلن أستمع على أى جانب (رأى)

إلا عندما أرى الجانبين وقد اتفقا

فبالنسبة لى أعتقد أحيانا أن الحياة هى موت

أكثر منها حياة ، وما هى إلا لحظة عابرة .

وتسعى نفس هذه الروح فى "مانفريد" إلى صورة أخرى مختلفة للتعبير ، وإن لم تكن ناجحة تماما . يعبر "مانفريد" عند رؤيته لمنظر غروب الشمس بقوله ، : إن السلام الوحيد الذى يمكن أن يتحقق لهذه الروح المنهكة ، والتحرر الوحيد من إختيار الذات لنفسها ، لا يتحقق إلا بنظرة خاطفة عرضية للطبيعة المسالمة للوبيعة ، فيقول :

« إنها لن تستمر طويلا ،

ولكن من الأفضل أنك تعرفها ولو مرة واحدة ،

فلقد أعطت لأفكارى معنى جديدا

ويمكن أن أدون فى ألواحى الحجرية

أنه هناك يوجد مثل هذا الشعور »

وكانت الكلمات الأخيرة التى قالها "مانفريد" هى

« أيها الكهل ، إنه ليس أمرا صعبا أن تموت »

وفى النهاية عندما تصل حيرة "مانفريد" إلى هذا النقطة ، يظهر الحل النهائي لليأس ، فى محاولة التخلص من كل الشرور الخارجية للتخلص من الشرور الداخلية ، فيبدأ البطل بكل قوته فى الثورة والتمرد ، ولكنه عندما يشعر بالحاجة للفعل ولا يجد ما يفعله ، يخاف المستقبل ويكره الحاضر ، ويتجه إلى الاعتقاد فى استقلاله الشخصى المطلق - وإن كان اعتقادا خاطئا - عن كل عالم الكراهية . فيقول :

لن تستطيع إغوائى ، فلست ملكك أو ضحيته

فلن أستمع إليك ، لكن إلى نفسى ،

أتحكم فى مصيرى ، وفى بقائى وفنائى .

إن هذا التشاؤم المنكب على ذاته ، والناتج من تحليل الرومانسية لذاتها ، يعبر عن التصميم علي إقامة عالم جديد ، يكون أكثر نبلا من عالم الأهواء السلبية الذابلة . وليست العبرة بالمشاعر ، بل بالأفعال ، فلقد حقق مانفريد شيئا ، حتى وإن كان ذلك الفعل قد تم في لحظة الموت . إذن تعد الأعمال بصرف النظر عن نوعها النتيجة الضرورية لهذا التشاؤم . ولكن إذا كان التمرد يمكننا من تحمل الموت ، فلماذا لا يؤدي القيام ببعض الأعمال إلى جعل الحياة محتملة ؟ . ألا تكون قيمة الحياة في العمل وليست في العاطفة أو الشعور ؟ . ألا تكون الصورة أو الحالة النموذجية للفعل مختلفة عن الحالة النموذجية للشعور ؟ إن مثل هذا الحدس يضرب بجذوره في كل من مانفريد وفاوست لجوته .

لقد بلغ مدح فاوست لأعمال جوته " في هذه الأيام مبلغا عظيما . حقيقة إن العمل تمثال بلا رأس ^(١) ولكن أليست هكذا حياة الإنسان . إن المبالغة في الثناء على فاوست ، ظهرت عند "هرمان جريم" ، وفي خطب "شومان" الحماسية ، في كتابه "محاضرات عن جوته" تشبه التصفيق والتهافت داخل كاتدرائية . فالقصيدة عميقة ورائعة ، لأن المشكلات الحياتية التي تصورها بأمانة شديدة ، مشكلات كبرى وحقيقية . أما من حيث الصياغة فإنها قصيدة بسيطة متواضعة . تتحدث القصيدة باختصار عن أن العالم بطبيعته تعبير عن النكاء الإلهي الكامل ، بينما الإنسان الذي يخضع لنفس الحكمة الإلهية ترك للحيرة والتشويش . والملائكة الذين هم من طبيعة فكرية خالصة ، هم " أبناء الله الحقيقيون " . ولكنهم لا يفعلون شيئا ، فهم يرون ويفكرون فقط ، والإنسان هو القادر على الفعل . والقادر علي خلق الجمال والكمال في الطبيعة والتكيف والانسجام معهما بأفعاله الحرة . ويفترض الله أن ذلك ممكنا ، فإن مفستوفلس " يرى عكس ذلك . والمسألة يجب أن تحسم في حالة فاوست .

يعتبر فاوست الإنسان الذي التحمت به كل عناصر ضعف وقوة الروح الرومانسي فلا يرى أن هناك شيئا رائعا ، مادام ليس في متناوله . ولذلك كان يائسا لمنظر عالم الحياة الضخم الذي لا ينال منه إلا جزءا صغيرا . ويعلم يقينا أنه مهما فعل فلن يستطيع

(١) Cl . the opinieng of M . Idm . scherer as quoted in Mr . Me tthew Arnold 's essay A French Critico an Goethe, in the Mixed p . 291 .

الحصول على الكل أى جزء محدد منه ومع ذلك تظل لديه هذه الرغبة المستحيلة التحقيق فى الحصول على الباقي فلاشئ إلا المطلق يمكن أن يحقق له الرضا . ولذلك كان اليأس فى المشاهد الأولى من الجزء الأول . كان فاوست " مثل " مانفريد بيرون ، يسعى إلى الموت ولكنه لم ينج منه بسبب عدم هبة الأحوال التى وراءه . فشعر أنه لا شأن له بالحياة ، فهو مخلوق اللحظة . إنه يعى فقط أنه يسعى للخبرة ، ولكنه يعتبرها خبرة سلبية . فلا يرغب فى القيام بأى شئ وإنما يرغب فى الحصول على كل شئ^(١) من جهة أخرى وفى نفس اللحظة التى يرغب فيها كل الشاعر الجديدة ، يدرك فاوست أنه لن يجد الشعور الذى يحقق له الرضا الكامل . إلا أن مفستوفليس " عارضا لحالة الإنسان القانع بالعالم ، يؤكد له أن هناك زمنا يتم فيه التمتع بالأشياء الجميلة فى سلام . فيجيبه فاوست بساخطا بأن الله لن تستطيع خداعه أبدا ، فلحظة الراحة لن تحدث أبدا . ولكن بإصداره هذا الحكم ، اتفاه مع مفستوفليس " بناء عليه ، انتقل فاوست من موضعه الأولى واحتل موضعا جديا . فلماذا لا يمكن أن يحصل على السعادة الكافية والمرضية ؟ لأنه دائم النشاط ، والإشباع يعنى السكينة والسكينة تعنى الموت . فالحياة نشاط . وبالتالي كان معنى الاتفاق ، سواء كان خيرا أو شرا ، فالعمل يشكل حقيقة الوجود الإنسانى ، ولا يضيق الإنسان مادام منجزا ومنتجا . ولكن مادام العمل جوهر الحياة ولا يكون العالم خيرا إلا بإرادة الإنسان . لذلك كانت مشكلة فاوست اكتشاف النوع الملائم من النشاط .

بهذا الفكر شقت الروح الرومانسية لذاتها اتجاهها جديدا . وباتت الرغبة فى الخبرة الشخصية الممتلئة جوهرها ، والشوق لإنجاز شئ ما مطلبها الأساسى . والفرق شاسع . لأن اتباع " فاوست " لهذا الاتجاه الجديد ، ربما يدفعه إلى حياة شاقة تتطلب التضحية بنفسه . وربما يكتفى تشاؤمه . (الذى ظهر فى المشاهد الأولى) ويفسح الطريق لولاء بطولى شجاع لغاية نبيلة . . فهل يحدث ذلك ؟ . نحن نعرف الإجابة جيدا . فالقصيدة كلها عبارة عن صراع بين الاتجاهين لدى فاوست ، ولكن الاتجاه الأول ، أى الرغبة فى الخبرات

(١) Cf the lengthy discuss in aaf this point in friedrich rischer , Goethe's faust , Neue Beitikge zur kritra des Gedichs, especilly P 891 and p.304 . cr (faust) weiss alro jetzt nur von der lust"

والتجارب السلبية الكثيرة ، ظل سائدا حتى المشاهد الأخيرة من الجزء الثانى . فكان فاوست ، نشيطا ولكن نشاطه كان عبارة عن مجرد ملاحقة للتجارب الجديدة . فلم يكن نشاطه مماثلا لأنشطة الناس ، لأن عمله قد يتحقق فى النهاية بالسحر ، والإنجاز الذى يستحق منه وصفه بأنه الإنجاز الأخير ، لم يكن إنجازا حقيقيا أو واقعيا ، بل مجرد نوع من التوقع . فالعمل المرغوب فيه لم يتحقق فى العالم الواقعى . لذلك بالرغم من أن القصيدة قد فاقت كثيرا من قصائد الشعر الحديث ، ونجحت فى لفت النظر إلى الحل ، فإنها لم تقدم حلا كاملا لها . فقد وضعت الثورة كلا من العاطفة والعمل البطولى بوصفها مثلا عليا للحياة ولكنهما لا ينسجمان معا . فالصورة العليا من النشاط تتضمن التضحية بالذات ، والعمل الشاق والرتيب ، وصفاء الذهن ، بينما أعلى صور العاطفة تلاحق ذاتها ، ممتعة ، ومسكرة وتبعث على الكسل والخمول . ولقد كان هدف جوته أن يحيا بالبطل ، ويطوف به خلال المراحل المختلفة للحياة العاطفية ، حتى يجعله قابرا فى النهاية على تفضيل نمط من النشاط أو العمل ما ، عن كل صور العاطفة البسيطة . والنتيجة أن تكون إنسانا ترقى عن العمل اليومى والعمل الواقعى الذى لا حياة فيه ، ولكن تبذل الجهد مثل كل من يعمل عملا واقعيا ، حيث تستسلم فيه استسلاما إرانيا حرا لخدمة غاية ما . ولا يوجد شئ ناقص للتغلب على التشاؤم ، إلا الهدف الواضح الذى على فاوست أن يعمل من أجله ، وبمجرد وضوح هدف النشاط تنحل المشكلة ، ويخسر الشيطان رهانه . ولكن التفسيرات الرمزية الغامضة التى ظهرت فى الجزء الثانى لا تعد كافية لتوضيح الهدف المراد تحقيقه ، فكان على فاوست أن يعمل على تحقيق التقدم الإنسانى ، ويعنى ذلك وجود جمع من الشجعان الذين يحاربون من أجل حريتهم ، ويتحملون العمل الشاق . فأن تكون على رأسهم فذلك هو الخير الأعلى . والحقيقة أننا لا نعترض على وصف ذلك بالخيرية ، ولكننا نسأل هل العمل الذى يتم بمساعدة الشيطان ، وبالسحر والقهر ، يعد أرقى أنواع العمل ؟ هل هذا النمط من النشاط أفضل الأنماط ؟ ، وهل تم حل المشكلة الكبرى حقا ؟ إذ ما هو الحل النهائى للصراع الأبدى الذى بين الإنسان والطبيعة ؟ فلقد خلف فاوست أمة من الكاسحين ، الذين لا عمل لهم إلا بناء السدود لمواجهة مياه البحر . ويعد مسك الختام للأمال الرومانسية أن جوته نفسه لم يكن مقتنعا تماما ، ولكنه برهن فى خاتمة على ما معناه أنه إذا كان له معنى ، فإن وجود غاية بعيدة للنشاط الإنسانى مسألة رائعة ، ولكنها غاية قابلة للتعبير ، خفية ، غير محددة ، يصعب إبراكها ، أثيرية وأقرب إلى

الأحلام . فيشتاق المرء لظهور مفسدوفلس " ، الذي يحق له حضور الخاتمة ، مثلما كان موجودا في الاستهلال ، فمن المؤكد بأسلوبه الساخر ، يستطيع أن يقول الكلمة الأخيرة ، التي تمثل الحكم النهائي على العمل كله .

ويتسق عدم تقديم حل في فلاوست " اتساقا تاما مع طبيعة الفكر الحديث . فلقد صمت الشاعر عن الغاية النهائية ، لأن الفكر الحديث ، مازال يسعى إلى تحديد المقصود بالنشاط الإنساني الأعلى وتلك الغاية .

وهكذا وجدنا أن هناك من يشاركنا التفكير في المشكلة الأخلاقية من غير الفلاسفة . ولقد عرضنا بصورة عشوائية لبعض الأمثلة المتطوعة بنفس المشكلة الأخلاقية لدى الشعراء . ويل وإذا ما نظرنا لشعرائنا المحدثين ، نجد منهم من تناول جوانب تلك المشكلة الأخلاقية . فمثلا نجد العبقرية الدرامية الثائرة «برواتيج» " تقدم ، لنا دائما لمحات عن بعض المثل العليا الجديدة التي تضعها الأنماط المختلفة من البشر ، وتحزننا دائما ، بالانتظار ببرد كل المصنوعات الممكنة والمتنوعة للحياة إلى موضوع واحد ، أو مثل أعلى واحد ، مهما كان تقديسنا لهذا الموضوع أو ذلك المثال ، لأن الحياة ، إذا نظرنا لها من ذلك المنظور ، تصبح عبارة عن مسرحا لحرب أبدية لا تنتهى بين المثل العليا ، والتي يستحيل تحقيق السلام بينهم ، وبهذه النظرة وبالتفكير في هذه الحرب الدائرة بين الغايات الإنسانية المتعارضة ، يجب أن يبدأ المذهب الأخلاقي ، وإن كانت البداية لا تبشر بخير ، إلا أنه يجب مواجهة المشكلة .

- ٣ -

كانت تلك بعض الدوافع التي توضح السبب الحقيقي للتشاؤم الحديث . ويعد عدم استقرار المثل العليا ، الخطر الأكبر ، الذي يمكن أن تتعرض له المذاهب المثالية . وإن كان يمكن القول ، من جهة أخرى ، أن المشكلة ليست مشكلة نظرية فقط ، أو تتعلق بالحياة الوجدانية أو بالعاطفة الشعرية وحدها ، بل تعد مشكلة من مشكلات الحياة اليومية العملية ذاتها . فتختار نمطا حياتيا معيناً في الصباح ، ثم نغيره أو نرفضه في المساء . ففي لحظات العبادة الدينية ، تتطلب بأن تكون الحياة كلها دينية ، وتتطلب اللحظات السعيدة أن تكون الحياة كلها سعيدة ، ونؤكد ثورية الحياة في لحظات البطولة ، وأن لا بد من وجود عدوما وهكذا . ولكن المشكلة أننا نكون غير مخلصين لكل هذه المثل العليا ، بالرغم من تظاهرها بالتمسك بها . بل وأسوأ ما في الموضوع أننا لا نستطيع حتى إثبات سوء عدم

إخلاصنا لهذه المثل ، إلا إذا ألزمتنا أنفسنا بالتمسك بمثل أعلى معين ، نستطيع به الحكم بعدم إخلاصنا . وذلك يتضمن أننا لم نعد مخلصين .

وبهذا نكون قد وصلنا إلى أصل الشك الأخلاقي وسببه الأساسي . بل وأسوأ ما يمكن أن يصرح به الشكاك الأخلاقيون ، يتمثل في القول بأن كل اختيارات المثل العليا اختيارات هوائية ، ولا أساس لأي مثل أعلى إلا الرغبة ، وبذلك يعتمد نجاح وانتشار المذهب الأخلاقي على شخصية معتق المذهب أو القائم على تعليمه . وعلى قدرته على الاقتناع .

بداية علينا أن نقبل مؤقتاً هذه النظرة الشكية . وندرس المثل العليا الأخلاقية في ضوءها . ولن نحاول البرهنة، أو الدفاع عن أى منها . ولكن نريد أن نرى إلى شئ تقوينا هذه النظرة الشكية ذاتها .

إذا بحثنا عن تقويم حيادي لهذا الشك الأخلاقي رتفسير يوضح لنا كل معانيه ومجالاته والأسس التي يستند عليها ، فإننا نتجه إلى الدراسة التي جاءت في ملحق كتاب السيد أرثر بلفور " دفاع عن الشك الفلسفي " ^(١) ، تحت عنوان " فكرة عن فلسفة الأخلاق " . لقد وضع لنا مستر بلفور في كتابه ، أنه قد أفاد البحث الفلسفي ، وعلينا أن نشكره على أنه جعل التقدم في دراسة الأخلاق ممكناً ، بتوضيحه للصعوبات التي اعترضت البحث فيها في الماضي .

يقول بلفور : تختلف موضوعات القضايا العلمية عن موضوعات القضايا الأخلاقية فتتحدث القضايا العلمية عن وقائع أو أحداث ، واقعية أو مفترضة . بينما لا تتحدث القضايا الأخلاقية عن أى حدث ، أو تخبر عن أي واقعة من وقائع العالم الخارجي أو الباطني . وغالباً ما يهتم المفكرون الأخلاقيون بسلوكية الفرد المؤمن بالقانون الأخلاقي ، ولكن ذلك لا يدخل في مجال الأخلاق ، وإنما في نطاق علم النفس . وفي الحقيقة إنه إذا احتاجت القضية التي نعلن الالتزام بها لبرهان ، فإنه لابد من وجود قضية واحدة على الأقل في هذا البرهان ذاته ، تعلن إلزاماً ، ولا تحتاج إلى برهان " وليس هناك أى وسيلة يمكن بها استنتاج قضية أخلاقية من أخرى علمية أو ميتافيزيقية ، أو يمكن بها الجمع بين

Landon , Macmillan and Company , 1879

(١)

القضية الأخلاقية والعلمية " ولا يمكن لأصل أى اعتقاد أخلاقى ، أن يفسر بسبب هذا ، الاعتقاد ، وذلك مادام أن هذا الاعتقاد مثله مثل أى ظاهرة عقلية أخرى ، مسألة تخص العلم ، ويجب التعامل معها به ، وأزعم (ولو بصورة سلبية) أن الحقيقة العلمية وحدها ، لا تستطيع أن تشكل أساسا لنسق أخلاقى ، أو إذا أربنا تفسير المسألة (بصورة إيجابية) ، نقول : إنه إذا كان لدينا مذهب أخلاقى ، فإنه لابد أن يتضمن ، على الأقل بصورة صريحة أو ضمنية ، قضية أخلاقية واحدة : ، لا يمكن تقديم برهان عليها " .

وربما يسأل القارئ أتكلم هي المثالية ، أو أن ذلك عبارة عن شك فلسفى فى أساس الأخلاق ؟ وهنا يمكن أن تترك القارئ يحكم بنفسه ، على آراء مستر بلفور ، ولكن يمكن القول أن هناك نتيجة أو اثنتين ، يمكن استنتاجهما من بقية البحث ، ويمكن أن يفيدا أيضا فى بيان اتجاه فكره .

" إن القضية الأخلاقية هي القضية التى تصف فعلا ما بالإشارة إلى غاية ما " . وكل قضية من هذا القبيل " تنتمى إلى نظام " . وتعتبر القضية الأساسية لكل نظام أو نسق أخلاقى ، عبارة عن غاية يعتبرها الشخص الذى يؤمن بهذا أو ذاك النظام ، غاية نهائية ، ومن اختياره الخاص وحده " . وعندما تتعارض غايتان ، أو نظامان ، لا يمكن حسم النزاع بينهما إلا بقضية ، أو بحكم لا يكون منتما أو مستنتجا أو مستندا على أى نظام منها ، أى أنه لابد أن يكون مستقلا استقلالا تاما وحيائيا ، حتى يستطيع أن يحكم أى غاية أساسية من الغايتين أفضل ، أولها الأسبقية " . فإذا كان الانتقام من فرد ما ، يعد بالنسبة لى غاية فى حد ذاتها ، فإن القضية التى تقترح الاختباء ثم قتله ، ربما تعتبر واحدة من القضايا التى تعتمد وتنتمى إلى تلك الغاية أو نسق الأفكار المرتبط بها . » لذلك وبالرغم من أن الأخلاق لا تحوى قضايا أخلاقية فقط ، بل وقضايا غير أخلاقية وأنساق لا تنتمى للأخلاقية ، فإن التمييز الخارجى بين هذه التقسيمات والقضايا ليس أساسيا ، وليس له أهمية فلسفية . والحقيقة أن ذلك يشابه فى النتيجة تلك التى سبق أن توصلنا إليها ، فالشك نتيجة حتمية للموقف المثالى ، والعالم الأخلاقى يبدو عالما تسوده الفوضى ، وكل غاية ، يتم اختيارها ، يكون لها وجهة نظرها الخاصة فى تصنيف الأفعال إلى حسنة وأخرى سيئة . ولكنها لا تستطيع أن تثبت أنها أفضل الغايات من الناحية النظرية . فالصراع بينهم صراع عملى ، ولا يمكن حسمه أو الحكم عليه من الناحية النظرية ، أو فكريا . نقول كل غاية عندى تعرف الصواب من الخطأ ، فلدى الحقيقة ، فإنها المعيار "

ولكن عندما تتحدث إحداهما إلى الأخرى ، فلا يتحاوران حوارا عقليا ، وإنما يقوم كل منهما بصب اللعنات على الأخرى . فلا يقدمان أدلة أو براهين ، بل لعنات وأحكاما تعسفية . إن التفكير في مثل هذه الفوضى ، هو ما دفعنا إلى دراسة تشاؤم الفكر الحديث وآرائه ، حتى نستطيع الغوص في أعماقها ومعرفة أسسها .

الفصل السادس

البصيرة الخلقية

« إن الحب مثل الفهم ، يزداد اتسعا وفطنة ، من دراسة الحقائق الكثيرة »^(١)

لقد كنا في حاجة لفحص الشك الأخلاقي ، لاختبار مدى صلابته وقوة الشكوك ، حتى نستطيع معرفة مناهج جديّة لبناء مذهبنا الأخلاقي ، فمثلاً نظل هناك الحقيقة الكامنة في أعماق المذاهب الأخلاقية المختلفة المشكوك فيها أو التي يتم التخلي عنها ، فإنه يظل هناك أيضاً نقيصة تتعلق ، بنمط وطريقة بناء هذه المذاهب فشككنا في هذه النقيصة وفي القيمة النظرية لهذه المذاهب . ثم تحول الشك النظرى إلى شك عملي ورأينا كيف قادنا هذا الشك الأخلاقي إلى أسوأ أنواع التشاؤم . ولذلك علينا أن نواجه كلا من الشك والتشاؤم مواجهة حاسمة ، ونسأل هل وجود كل منهما ممكنا ؟ .

- ١ -

لقد كان شكنا النقدي في النظريات الأخلاقية يتم من الداخل ومن الخارج ، فقد ننقد كل مذهب نقداً يتناول اتساقه المنطقي وبناءه الداخلي ، ثم نقداً يقارن بينه وبين المذاهب الأخرى . النقد الأول لم يمض بنا إلى الشك الكامل ويات ذا أهمية خاصة . بينما إكتسب النوع الثانى من النقد أهمية أكثر وأخذ اتجاهها آخراً . ولقد كان حبيثنا للمثالي كالتالى : « قد يكون مذهبك الأخلاقي مذهباً متسقاً في حد ذاته ، ولكنك دائماً ما تواجه ، عند افتراضك لغاية أخلاقية عليا ، تجعل منها المثل الأخلاقي الأعلى ، بوجود غاية أخلاقية أخرى ، تتساوى معها في القوة والحجة ، ولا تجد لديك برهاناً أو دليلاً تستطيع به بحض ومواجهة هذه الغاية الأخرى ، وتكتفى بصب لعنائك عليها ، وتصفها بأنها غاية شيطانية . ولما كنا نريد أدلة عقلية وليس خطبا حماسية ، ونقف موقفاً نقدياً من أرائك ، ونريد معرفة

لماذا يجب أن نقبل هذه الآراء ، وجئنا أنفسنا في حيرة شكية بمجرد مقارنة غايتك الأخلاقية ،
بالغاية التي تتعارض معها ، إذ لا نجد من أفعالنا إلا أن الرغبة الخاصة أساس لكلتا
الغايتين ، ولا وجود لأي براهين عقلية يمكن أن تحسم التعارض بينهما ، لصالح أي منهما
، قد نتفق معك في نفس الغاية الأخلاقية من الناحية العملية ، حيث نتفق رغبتنا مع رغبتك
، ولكنها لا تستطيع البرهنة نظريا علي هذه الغاية . فلا نجد فيما تقوله أي حقيقة أخلاقية
موضوعية ، بل مجرد رغبة شخصية فردية . كذلك إذا تصادف وأن قبلنا غايتك بوصفها
غاية لنا ، فمن يدرى أننا لن نحيد عن تلك الغاية ، وإذا ما تبدلت أفكارنا ، وبدأنا نسلك
طرقا مختلفة جديدة ، يصبح ما كان خيرا شرا وباختصار ، إذا كان من الممكن وجود
شيء يستند على البرهنة العقلية ولا يعتمد على مجرد لغة الخطابة والتبشير الأخلاقي ، بات
مذهبك الأخلاقي مذهبيا عاما لا يرتبط برغبتك الفردية الخاصة ، ولكن ما قدمته لنا ما هو
إلا شيء من محض اختيارك الخاص . ولذلك تسرب الشك إلى نفوسنا .

فماذا يعنى شكنا هذا ؟ . فالشك من أجل الشك ، والذي لا يستند إلى أدلة ، يعنى
دائما موت العقل ، بينما الشك القائم على أسس صلبة ، والقادر على نقد ذاته ، وملاحظة
نفسه مثل ملاحظته لأي موضوع آخر ، يحرك وينعش الدورة الدموية للفلسفة . وهذا ما
نحاول توضيحه في كتابنا هذا . ونريد هنا أن نلاحظ ونبحث في شكنا أو عملية الشك
ذاتها ، مثلما لاحظنا وبحثنا تلك المذاهب ، التي أوصلنا ضعفها النظرى إلى الوضع الذي
نعانى منه الآن . لذلك السؤال الآن ما معنى هذا الشك النظرى الذي نعانى منه الآن ؟
وسوف يتوقف كل شيء على إجابتنا التي نقدمها لهذا السؤال . ونجيب بأن هذا الشك يعبر
عن عدم الاكتراث الذي نشعر به عندما نتأمل غايتين متعارضتين بهدف المقارنة بينهما ، إذ
نشعر بإدراكهما معا وفي لحظة واحدة ، وبأنهما عبارة عن جزء من تفكيرنا . وبأن
التعارض بينهما داخلنا ، صراعنا . وبأن الإرادتين اللتين تعبران عنهما ، قد توحدتا في
إرادتنا ، وأصبحت إرادتنا تعبر عنهما معا ، لهذا السبب وحده ، نستطيع الشعور بالتردد
الشكى ، لأنه إذا ما اخترنا إحدى الغايتين ، فإننا نختارها بدون تردد ، ولا نجد سببا
كافيا للشك في الغاية الأخرى المعارضة لها . وإذا ما اخترنا الغاية الأخرى ، فإننا نشعر
بنفس القدر من عدم الاكتراث بالأولى ، وإذا لم يكن لدينا رغبة عقلية في اختيار أي منهما ،
أو رغبة في إدراك أي منهما ، فإننا لن نشعر بأي تردد وحيرة قبلهما . أن شكنا ينتج في

الحقيقة ، من أننا نشعر بصورة مؤقتة بأننا نرغب فى كلا الرغبتين . ولا يكون شكنا نابعا من جهل بل من معرفة ، ولا يكون حيائنا نابعا من عدم قدرتنا على إدراك أى منهما ، بل من القدرة على إدراكهما معا . بناء على ذلك يكون الشك الأخلاقى ذاته نتيجة لفعل نسعى من القيام به إلى إدراك غايتين أخلاقيتين فى وقت واحد . وتعد تلك الملاحظة فى غاية الأهمية ، ويجب ألا تغيب عن بالنا ، ولابد من الإعتماد عليها . إنها تبين لنا ، أنه فوق كل شكنا ووراءه ، توجد غاية كبرى ، تجعل هذا الشك ذاته ممكنا .

تعد الغايات الأخلاقية عبارة عن تعبيرات عن إرادات الأفراد ، وصراعها ما هو إلا صراع بين إرادات . والشك فيهم يعتمد على إدراك وجودها ووجود الغايات المعارضة لهم . لذلك يعتمد هذا الشك فى تحقيق وجوده على شروط هذا الإدراك ذاته . ولقد حاولنا توضيح هذه الشروط . ونقول بأن إدراك الغايتين المتعارضتين إدراكا كاملا ، لدرجة شعور الفرد ، بشك وتردد حقيقى تجاه مسألة قبول أى ، أى غاية منهما ، يتضمن القبول المؤقت لكليهما . ويمكن توضيح ذلك بطريقتين الأولى ، طريق علم النفس العام ، والثانى طريق الفلسفة وانبداً أولاً بطريقة علم النفس .

كيف أعرف أن هناك إرادة ما ولتكن (أ) ، تختار لنفسها غاية أخلاقية معينة ولتكن (ب) مثلا الواقع أن معرفة ذلك يتضمن أكثر من مجرد الملاحظة الخارجية للوقائع ، إذ يجب أن يعيد الفرد فى عقله أو باطنه ، تصور هذه الإرادة التى يعتقد فى وجودها لدى هذا الفرد الآخر . وهذه الحاجة للإعادة أو للتكرار . حقيقة نفسية معروفة وثبتتها كثير من الوقائع الشائعة . فدعنا نشير إلى بعض هذه الوقائع أو الملاحظات . إن التفكير فى عمل جسدى معين ، يعنى القيام بالفعل ، أو البدء فى تكوين صورة عقلية للقيام به . فتبعا لرأى البروفسور "بين" الحائزة على القبول ، فإن تذكر عمل ما أو تصوره يكون مرتبطا من الناحية العضوية أو المادية بنفس درجة الإثارة العصبية ، التى قد تحدث عند القيام بالفعل بصورة عملية . ولذلك إن مجرد التفكير فى التثاؤب قد يدفعك إلى التثاؤب ، ومجرد التفكير فى السير ، يجعلك تبدأ بالخطوات ، بل وفى حالة الشخص المتهيج ، وفى اللحظات التى قد تسبق القيام بالأعمال ، ربما يتحول تصور العمل أو عملية التفكير فيه إلى الفعل مباشرة ، لأن الإثارة الأولية المتضمنة فى تصور الفعل ، ربما تتحول مباشرة إلى إثارة كاملة ويتحول العمل المتصور (العمل كفكرة) عملا مريئا فى الواقع . لذلك فإن الشخص المتهيج إلى نفسه ، ربما يتحدث لنفسه بصوت مسموع ، إذا خلا إلى نفسه ، ويتحول

أفكاره إلى كلمات . وربما إذا زادت درجة الإثارة ، تحدث إلى نفسه أمام الناس . ويلاحظ أن الشخص يفعل ذلك ، إذا كان فكرة لا يتجه إلى الكلمات ذاتها ، بل إلى فعل الحديث بهم ، خاصة إذا تخيل نفسه يتحدث إلى فرد آخر ، يحاول أن ينقل إليه هذه الكلمات . وقد تصبح مسألة تكرار الفعل مجرد التفكير فيه ، مسألة مزعجة في حال ضعف الصحة الجسدية . فقد يؤدي التفكير في القبيء إلى قيام الفرد بالفعل ، أو يؤدي التفكير في الضحك أو البكاء إلى قيام الفرد بالضحك أو البكاء . لذلك لا يحب الإنسان الضعيف أن يبدأ بالضحك ، لأنه يترك جيدا . أنه قد يستمر بالضحك ، لمجرد تذكر الموقف ، ولا يستطيع التوقف عن الضحك حتى بعد إنتهاء الموقف الذي قد أثار ضحكه وانفعاله . ولذلك بمجرد أن يبدأ في الضحك ، فإنه لا يستطيع التوقف عنه حتى يبلغ درجة الأعياء .

والحقيقة أن عملية التقليد تعتمد في جانب منها على هذا الإتجاه ، أو تلك النظرة . فعندما يتم فعل ما أمامنا ونشاهده ، ونعرف كيف حدث ، ونحاول إبراز الجهد الذي يؤدي إلى القيام به ، ثم نحول هذا التصور إلى فعل نقوم به . فنحن نقلد حركة الممثل وراوي القصة ، ونشعر بمحاكاة باطنية لكثير من الأفعال ، حتى مع امتناعنا عن القيام بأي إشارات خارجية . فعموما ، فإن إدراكنا لفعل ما ، يعني أننا قد نقطه في الواقع الخارجي ، أو من خلال عرض مبدئي داخلي له في سريرتنا . ولقد أدى ذلك التفسير إلى قيام علماء النفس بإطلاق لفظ قارئ العضلات على من كانوا يطلقون عليه قارئ الأفكار أو العقول . لأن الصورة العقلية للفعل الذي قد لا ينفذ في الخارج دائما ما يشار إليها بمحركات خفيفة أو بتوتر النراع أو الأصابع أو الجسم كله ، فيقوم قارئ العضلات بتفسير هذه الحركات ، فيحقق نوعا من الاتصال مع موضوعه وبالتالي تفسير بعض أفكار الشخص الذي يراقبه . ولقد دخلت مثل هذه الحقائق الآن ضمن موضوعاتها الفكرية . فعندما يحدث مستر "جالتون" ترابط الكلمات ، اكتشف في حالات كثيرة أن الفكرة التي تظهر من ظهور كلمة ما تكون عبارة عن نوع من التولد الدرامي للفعل الذي تعبر عنه الكلمة . ويتكون مثل هذا التولد^(١) الدرامي ، على الأقل في جانب منه ، بالشعور بالجهد أو التوتر في تلك العضلات التي قد تكون مسئولة عن تنفيذ أو تقديم الفعل ذاته . فإذا كان الارتباط اللحظي ،

(١) ترجمة كلمة Reproductin التولد الدرامي ، أو صورة طبق الأصل .

الذى يظهر عند الرؤية المفاجئة للكلمة ، يتضمن مثل هذا التقليد الدرامى أو التمثيلى للفعل المشار إليه ، فما مقدار ما ، يتضمنه الفكر من التكرار الدرامى للفعل إذا كان على الفرد أن يفكر فى طبيعة هذا الفعل ، وكان مدركا كاملا لطبيعته ؟ هناك الكثير من موضوعات علم النفس ، يمكن أن تقدم تفسيراً للنظرة التى نحاول عرضها هنا وتطويرها . فإذا كان لدينا نمطان أو فعلاّن متعارضان ، ونرغب فى دراستهما والمقارنة بينهما ، وحاولنا إدراكهما إدراكاً عقلياً كاملاً ، فإننا نكون من الناحية العقلية نسعى لتوليدهما معاً ، أو بمعنى آخر إنتاج صورة طبق الأصل لهما ^(١) . ويعبر التردد الشكى والحيرة التى نشعر بها تجاههما . عن محاولتنا فى إدراك هاتين الغائتين معاً وفى لحظة واحدة . لأن ما قد ذكرناه أنفاً عن الأفعال الجسدية سوف ينطبق على مانسميه عادة بالأفعال العقلية ، والتى يكون لها كلها جانبها المادى ، وتميل لأن يرمز إليها ببعض الحركات الجسدية ، التى نكرها فى عقولنا أى عقلياً ، أو خارجياً عندما نفكر فى الفعل .

والحقيقة أن كل ما سبق ليس مجرد نتيجة عرضية للبناء السيكولوجى لعقولنا ، بل ضرورة فلسفية تفرض نفسها . فما الذى ينوب أو يمثل إرادة إلا إرادة مثلها ؟ ومن يستطيع معرفة معنى أن يكون للإرادة غاية ، إلا إذا كان لديه هو نفسه غايات بالفعل ؟ ومن يستطيع إدراك غاية ما ، إلا إذا قام بتمثيلها أو بتكرارها فى سريره ؟ . ولذلك يعد من الأمور الضرورية ، بل وضرورة عقلية أن يدرك الإنسان غاية أى نسق أخلاقى قد يعرض عليه ، بأن يولد فى ذاته ، أو ينتج فى عقله صورة طبق الأصل للإرادة التى وضعت هذا النسق الأخلاقى . من جهة أخرى ، مادام يولد أو ينتج صورة طبق الأصل لهذه الإرادة فى باطنه ، فإنه لا يستطيع أن يمتنع عن قبول الغاية . فطالما يولد هذه الإرادة فهى إرادته ، وتصبح الغاية غايته . لذلك يكون شكنا نفسه ، عبارة عن تردد وحيرة ، نتج من إدراكنا لغايات عديدة متعارضة ، من التوليد المستمر للإرادات التى هدفت وسعت لتلك الغايات . لذلك ، يتضح لنا أن الشك الأخلاقى المطلق ، لا يكون خالياً تماماً من السعى إلى غاية أخلاقية ، أو وجود هدف أخلاقى ، وإنما فقط ربما يكون موقفه الحيادى الذى قد ينتج من القبول المؤقت لكل الغايات المتعارضة فى عالم الإفعال . إن الشك المطلق ، حتى إذا تخلص من تناقضه الذاتى ، فإنه ما يزال يفترض مسبقاً وجود غاية أخلاقية يسعى

(١) تم إضافة العبارة الأخيرة للتوضيح . (المترجم) .

إليها ، وهى الجهد لتحقيق الإنسجام فى لحظة واحدة بين كل الغايات المتصارعة فى عالم الحياة إنه فى الحقيقة لا يعبر عما قصد به ، فالشك المطلق مؤسس على الخير المطلق ، وغايته تحقيق الإنسجام ووحدة السلوك . ولعل ذلك هو سبب وقوع الشك المطلق فى التناقض الذاتى .

ربما لم تكن النتيجة متوقعة . ولكن ألا يؤيدها التشاؤم الذى سبق أن وضحنا طبيعته فى الفصل السابق ؟ فلماذا كان هذا التشاؤم ؟ وماذا يكون هذا اليأس من الحياة ألا بمعنى الإحساس بالفشل وفقدان الأمل فى تحقيق واجبنا أو عملنا ؟ . ولكن ما الذى أدى إلى عدم جدوى العمل ؟ وما هذا العمل الذى نشعر بعدم جداؤه ؟ . لقد كانت المهمة التى نسعى إليها ، هى تشكيل مثل أعلى للحياة . ولقد بنت إستحالة هذه المهمة ، لشعورنا بأن هناك صراعا مميتا بين المثل العليا فى عالم الحياة الواقعية . ولكن يبدو أن تشاؤمنا ليس تشاؤما حقيقيا ، أو كما يبدو لنا . لأنه لا يعنى مجرد الرفض الكامل لكل الغايات وإنما عبارة عن محاولة إحيائها جميعا ، والتى تبعث من احساسنا بتعارضها والصراع بينها ، ولذلك فإن تشاؤمنا يكون له مثله الأعلى . لأنه بدون وجود هذا المثل الأعلى ، لم نكن نعانى اليأس أو نشعر به . ولم نكن نشعر بأن صراع الغايات يعتبر من الشرور . إن الشعور باليأس والتشاؤم ، كان نتاجا طبيعيا لشكنا ، لأن شكنا ذاته ما هو إلا إدراك الغايات التى يحيا بها الناس ، والصراع هذه الغايات وتعارضها .

لقد سبق أن قلنا ، إنك لا تستطيع استنتاج أى مذهب أخلاقى من دراستك لعالم الوقائع الجامدة إذ تمدنا الحقيقة المادية أو الطبيعية بأى مذهب أخلاقى . لذلك يبدو أن عالم الوقائع يقع فى جانب ، بينما يقع عالم الغايات فى الجانب الآخر ، وليس هناك أى ارتباط منطقى ، يمكن اكتشافه بينهما . ولقد كان اعتراضنا النظرى على المذاهب الأخلاقية التى فحصرناها أنها منفصلة أو منعزلة عن العالم الواقعى أو عالم الوقائع ، فإنها تظهر بدون أساس لها ، وما هى إلا تعبيرات عن رغبات متعارضة . من جهة أخرى ، إذا ما حاولت أن تبحث لها عن أساس فى عالم الوقائع ، فإنها تفقد صفتها الخلقية . فإذا كان علينا الآن أن نحاول التغلب على هذه الصعوبة ، فإن ذلك لن يتم بدراسة عالم الوقائع ، بل بدراسة عالم الغايات . ولن ندرس هذا العالم فى تفصيله بل فى كليته . بداية دعنا نسأل ، ما هى الغاية العليا التى تظهر للفرد الذى يدرك عالم الغايات إدراكا كاملا ؟ نجيب ، بأنها نفس الغاية التى قد فرضت علينا فى البداية التشاؤم المتشكك . إن من يقوم

بإبراك غاية ما فإنها تصبح غايته لفترة من الوقت . وطالما أصبحت غايته ، فإنه يرغب عقليا في إنجازها علي أكمل وجه . ولكن من يدرك الغايات المختلفة المتصارعة في هذا العالم ، فإنها تصبح كلها غاياته في لحظة البصيرة ، وطالما أصبحت ملكه ، وأتركها كلها ، فإنه يرغب في نجاحها وتحقيقها كلها . ويلاحظ أن هناك علاقة نسبية أو طردية ، فكما كان إبراك الفرد واضحا وحقيقيا ، زاد شعوره بتوحد هذه الرغبات المتصارعة داخله . فالحرب الآن حربه . يشعر بنارها وألمها شعورا مباشرا . ولهذا السبب يصاب بالتشاؤم عندما يدركها للوهلة الأولى . فيحدث نفسه قائلا « يمكن لهذه الحرب أو لذلك الصراع أن ينتهى » . ولكن أيكون بهذا قد قال الكلمة الأخيرة ؟ ربما بعد التفكير فيما نعرضه الآن ، قد يضيف قائلا « إنى أيضا لدى غاية ، وبالرغم من صعوبة تحقيقها ، فإن ذلك معناه أن إرداتي ليست بدون غاية ، فلنا أرغب في إبراك كل الغايات إبراكا كاملا ، ولذلك أرغب في اتساقها وانسجامها . وذلك هي الغاية البعيدة والخيرة التى قد أستنتجتها من التفكير في تلك الغايات الإنسانية المختلفة . وهى الخير الأعلى الذى لن يتحقق إلا في عالم خال من الصراعات . عالم مثالى تحيا فيه هذه الغايات حياة الانسجام والوئام » .

ولئن وصف من هذا النوع من الفكر بثقه فكر مجرد ، أو غير متوقع ، فإننا نميل إلي وصفه بثقه فكر عقيم غير عملى . لأن الغايات توجد في عالمنا وتتصارع فيه ، فهناك حرب لا تنتهى في العالم الفعلى . ولن يحسم صراع العقائد الأخلاقية إلا أرض المعركة . فإذا جاء فيلسوف مثالى يقول لنا : إن بصيرته قد هدته إلي المثل الأعلى للانسجام . يحق الرد عليه بأن مثاله ، طبقا لطبيعته ما هو إلا نفحة من نفحات خياله الطيب . فهذا الانسجام ، لا يمكن أن يتحقق إلا إذا استطاع أحد هذه المثل العليا الانتصار والتغلب على باقى المثل الأخرى فبماذا يمكن أن يجيب فيلسوفنا المثالى ؟ ، ألا يستطيع الرد علينا ، بقوله « لقد وضعت وحددت مثلى الأعلى ، ومهما كان مجردا أو بعيد المثال ، فإنه مازال مثلا أعلى ، وأستطيع توجيه كل أفعالى تجاهه . إن مثلى الأعلى ، يعنى ببساطة ، العزم على توجيه كل أفعالى تجاه تحقيق الانسجام الكلى . ويطلب منى أن أضع أمامى ونصب عيني هذا الهدف ، وأن أضع في اعتبارى كل الغايات المتعارضة ، التى قد تتأثر بأى فعل من أفعالى ، وأحدد الاتجاه وطبقا لذلك إنه يزوئنى بمبدأ خلقي جديد ، مبدأ كونى وكلى تماما ، ويعلو فوق كل الشكوك التى قد شعرنا بها تجاه الغايات الخلقية الخاصة . يقول هذا المبدأ افعل ما ينبغى أن تفعله ، بعد إبراكك لكل نتائج فعلك على الغايات الأخرى التى قد تتأثر بهذا

الفعل إبراكا كاملا في لحظة واحدة غير منقسمة . أو بصورة مختصرة « أفعل دائما بعد تبصر كامل بكل الغايات التي قد تتأثر بفعلك » . ولا يستند هذا المبدأ على رغبة شخصية ، أو هدف ذاتي معين ، مادام اختياره قائما على الإبراك العام لكل الغايات المتصارعة في الحياة . وبذلك نكون قد وجبنا في قلب الشك مذهباً أخلاقياً . واهتدينا وسط الرغبات والإرادات القربية المتعارضة إلى إرادة كلية .

- ٢ -

قد يعترض معترض ، بأن كل ذلك ليس إلا مجرد رغبة خاصة . وبذلك ، ألا تكون قد وقعت في نفس الشكوك التي واجهت الغايات الأخلاقية ؟ ، فتؤلا ، حاولت تأسيس مذهبك الأعلى على واقعة مادية ، وبالأخص ، واقعة أن فردا ما يستطيع بإرادته أن يدرك إرادة الآخر . ولكن هل يخبرني هذا بأنه يجب علي أن أدرك الإرادات القربية المتصارعة الكائنة في العالم ؟ . وإذا لم أفعل ، ما أهمية هذه الواقعة المادية بالنسبة لي ؟ ومن جهة أخرى ، إذا ما نحيت الوقائع المادية جانبا ، أفلا يصبح مذهبك مجرد رغبة خاصة من رغباتك ، تعبر عن احترامك للغايات المتصارعة التي توجد في العالم ؟

والحقيقة أن مثل هذا الاعتراض إذا ما قام ، فإنه يستند إلى فهم خاطئ لما اكتشفناه أو توصلنا إليه . فلقد اكتشفنا شيئا نشعر بقيمته شعورا مباشرا وبصورة مستقلة عن قيمته المادية ، لقد حاولنا البحث عن وسيلة تميز بها بين الصواب والخطأ . وكانت الصعوبة الأساسية التي تواجهنا ، تتمثل في أن هذا التمييز يتضمن قبول غاية أعلى بوصفها معيارا للحكم أو التمييز ، ولما كان هناك دائما الكثير من الغايات التي يمكن اختيارها فإننا كنا نصاب دائما بالحيرة والتشويش ، لعدم وجود قاعدة نستطيع على أساسها الاختيار بين هذه الغايات ، فلكي نبرر سبب اختيارنا لغاية معينة ، من بين غايتين متعارضتين ، يكون علينا اختيار غاية ثالثة أخرى قد تشمل إحداهما وتستبعد الغاية الأخرى . وبذلك يصبح هذا الاختيار للغاية الثالثة ، مجرد اختيار عشوائي عرضي ، لا يختلف عن الوضع الأسبق لاختيارنا هذه الغاية الثالثة التي جئنا بها لتبرير اختيارنا الأول . ولذا واجه بحثنا عن المثل الأعلى الذي يكمن وراء المذهب الأخلاقي ، مجموعة ضخمة من المثل العليا الفعلية والممكنة ، والتي لا نجد سبيلا لجمع شتاتها في وحدة واحدة . فإذا كان ذلك سبب شكنا ، فإنه من المنطقي ، أن كل ما قد نتناوله تتاولا أخلاقيا يفترض مسبقا ، وجود مستمع يستطيع أن يشعر بمثل هذا الشك ، ولو بصورة مؤقتة . والواقعة المادية بأنه

يستطيع أن يفهم طبيعة شكنا ، تكون بالفعل مفترضة بصورة مسبقة ، قبلما نستطيع الاستمرار فى شكنا ولا تمثل أى عائق أمام استمرارنا فى البحث ، أو تقديمنا . بل والواقعة الطبيعية أو المادية بوجود مستمع ذكى يسمعنا ، واقعة يجب أن نفترضها بصورة مسبقة دائما . لأنه إذا لم يشعر الفرد بالشك ، فإنه لن يستطيع الشروع فى أى بحث أخلاقى . إننا نقول له فقط : إذا ما شككت فى قبول أى غاية أخلاقية ، فإن الذى وضحناه لك ، هو السبب الحقيقى لشكك . فإذا ما أتركت الآن مغزى الشك الذى تعانى منه ، فإنك تكون بالفعل فى نفس الوضع ، أو تعانى بالفعل من نفس الحالة التى شرحناها سابقا . إن شكك فى الواقع له صفة عامة إنه يعنى شكاً أخلاقياً مؤقتاً ، استند على إبراك للغايات المتصارعة . وتبصر بتلك الغايات . لقد أنتابك هذا الشك بسبب أنك فى لحظة البصيرة تشعر بهذه الغايات المتصارعة فى داخلك ، وأنت فى صراع مع ذاتك ، ولذلك تصاب بالحيرة وعدم القدرة على اتخاذ القرار . إن هذه الكثرة من المثل العليا التى واجهت بحثك عن مثل أعلى ، وهذه الغايات المختلطة والمتصارعة ، قد شككت موقفك الأخلاقى . وهكذا تشعر بالتشتت التشويش والخلط ، وتحاول البحث عن وحدة للغايات فلا تجدها . من جهة أخرى . نقول لك ، إنه برغم من شعورك بهذا التشتت ، وإذا ما تأملت الموقف جيدا ، فإنك تجد نفسك فى الحقيقة تعانى من الحالة ، ومن الوضع الذى قد شرحناه سابقا . فما زال لديك بالفعل هدفا وغاية وتسعى للوحدة . وترغب فى انتهاء الصراع بين الغايات ولديك غاية بعيدة ، مثل أعلى كل ذلك عبارة عن حقيقة طبيعية ، تعتمد على طبيعتك بوصفك كائنًا ممتازا مريدا ، ولكن لا تكمن قيمته فى ذلك فقط ، وإنما بسبب أن فى إكتشافك لهذه الحقيقة ، تكون قد اكتشفت ما تسعى إليه . فإكتشفت أن لديك مثلاً أعلى . ولن تستطيع الفكاه منه ، إلا بتكرار نفس العملية الفكرية التى جعلتك تكتشفه . ولقد تم اكتسابك للبصيرة الخلقية . ولم يعد أساس منهبك الأخلاقى مجرد غاية ذاتية لفرد من الأفراد ، وإنما غاية ضرورية يكتشفها كل من يدرك صراع الغايات الجزئية وتعارضها فهذه الغاية هى مثال المثل . والمثل الأعلى الذى يظهر لك عند براستك للمثل المختلفة . وإذا كان كل مثال من تلك المثل ، يرتبط اختياره بمزاج الشخص الذى يقوم بهذا الاختيار ، فإن هذا المثل الأعلى يرتبط فقط بالبصيرة التى تترك العالم الأخلاقى كله . وبالرغم من عدم قدرتنا على إبراك الطبيعة الكاملة لكل فعل أو غاية أخلاقية فى عالم الحياة ، فإننا

قادرين على إدراك غايات معينة متعارضة وإبراكنا لهذا التعارض القائم بينهم ، نستطيع تشكيل مفهوم أو تصور لهذا الإدراك الكامل . وكما لاحظنا فإننا في البداية قد عانينا من التشاؤم الشكى ، ثم بعد نوع من التأمل العميق ، ظهر أمامنا المثل الأعلى الذى قد عرضناه ، لذلك لم نعد نحكم طبقا لقيمة بعض الوقائع المادية وإنما نصير حكما ضروريا على المثل العليا بوصفها مثلا عليا .

ولقد حاولنا أن نبين أن المثل الأعلى الذى توصلنا إليه ليس مجردا ، كما قد يبدو للوهلة الأولى . فهناك من يتسرع فى حكمه معترضا بأن هذا الانسجام الذى نتحدث عنه إلا مجرد حلم متناقض تناقضا ذاتيا . والحقيقة أن الحلم لا يتناقض تناقضا ذاتيا ، لأننا إذا لم نستطع إدراك هذا المثل الأعلى الجديد إبراكا كاملا ، وكانت هناك استحالة الحصول على الانسجام الكامل فإننا ما نزال قادرين على السير بمقتضى هذا المثل الأعلى ، إذ يستطيع الفرد القول : إنه عند قيامى بفعل ما ، أضع فى اعتبارى كل هذه الغايات المتصارعة ، واحترمها جميعا وأسلك بمقتضى النور الذى وهبى بصيرتى الخلقية ولتحقيق هذه الغاية ، فإننى فى كل لحظة من لحظات السلوك ، أشعر بمعاناة كل الغايات التى قد تتأثر بما أسلك . بذلك أصبح المثل الأعلى قاعدة عملية للسلوك ، ولم يعد فكرة مجردة . لم يعد مجرد نظرة جزئية يائسة ، نتجت من الشك ، ومن صراع المثل العليا . وإنما عبارة عن تصميم وعزم ثابت . يقول هذا المثل الأعلى « لا أستطيع الآن إنهاء هذا الصراع القائم بين الغايات ، ولكن أستطيع التعامل معها : فهذه الغايات أصبحت مثل غاياتى ، وسوف أتعامل معها من ذلك المنطلق – وأعمل على تحقيق الانسجام بينها » فإذا ما جاء فرد ما ، وشك فى هذا المثل الأعلى فإنه بذلك الشك يكون قد هدم أساس الشك الأخلاقى ذاته . والحقيقة أن ذلك ليس كل ما يمكن أن يقدمه لنا هذا المثل الأعلى إذ لا يمنحنا هذا المثل الأعلى فى لحظة البصيرة هدفا فقط ، وإنما يمتد بذاته إلى لحظات أخرى من يقول إن الخير الأعلى لا يتحقق بمجرد إدراك غاية البصيرة فقط ، وإنما عندما تتسجم كل غايات الإرادات المتصارعة مع هذه البصيرة . فلا يتحقق الخير الأعلى إلا إذا أُنكرت كل إرادة من الإرادات الأخرى المتعارضة معها . فلا تتمسك كل إرادة بغايتها فقط ، وإنما تضيف إليها بحدسها غايات الآخرين . ويسلك كل عالم الأفراد كما لو كان كائنا واحدا ذات إرادة كلية واحدة . وبذلك يمكن القول إن الانسجام قد تحقق . لذلك يقدم لنا هذا المثل الأعلى الجديد قاعدة ثانية للسلوك . إذ يقول إفعل بحيث تنقل هذا البصيرة للآخرين . وهنا تظهر غاية عملية محددة ، وتعتبر قانوننا لكل الإرادات المتصارعة « يجب أن يحترم كل منكم الآخر » . ذلك ما يفعلونه إذا ما كانوا يتمتعون بحس خلقى ، أو بصيرة خلقية ، لأن اكتسابها ، كما قد لاحظنا ، هو المطلب المسبق للحصول على الخير

الأعلى ، وبالتحديد ، ذلك الانسجام المثالي الذي نسعى إليه في لحظة البصيرة .

- ٣ -

ولما كنا نخشى أن يظهر هذا العرض العام ما أطلقنا عليه البصيرة الخلقية ، على أنها مجرد شيء نظري ، وليس لها وجود حقيقي على الإطلاق . فإننا سنحاول توضيحها بصورة عملية وأكثر واقعية . ودعنا نترك جانبا تلك الغايات المجردة التي كانت المذاهب الأخلاقية تتأسس عليها ، وتتجه إلى دراسة بعض تطبيقات البصيرة الخلقية على بعض الغايات الخاصة التي قد يحدث بينها تعارض ، عندما يتعامل الفرد مع جاره . دعنا نرى كيف وإلى أي مدى تنطبق تلك الاعتبارات التي قد قمنا بتطبيقها على الصراع بين الغايات الأخلاقية بصورة عامة ، على الصراع بين الأنانية والغيرية ، الذي وقفنا عنده طويلا في الفصل السابق . ولئن كان الصراع بين الأنانية والغيرية ، لا يعد أعقد المشكلات الأخلاقية التي نواجهها ، ولا يعنى القضاء عليه ، تقييم تعريف دقيق لمعنى الخير الأعلى ، كما قد يتصور بعضهم ، فإننا نغيد من تركيز انتباهنا على هذا الصراع ، ولو لفترة محدودة .

لماذا يكون الميل إلى الأنانية أسهل من اتخاذ الغيرية نهجا للسلوك ؟ . ذلك لأنه من السهل إدراك مستقبل ورغبتى ، عن إدراكى لرغبات جارى ، إرانتى أدركها مباشرة ، ولكن ، إرانتة تمثل الواقعة الخارجية . لذلك يبدو واضحا لى بأن إرانتة ، يجب أن تكون أقل أهمية من إرانتى التي غالبا ما يحدث التعارض معها لأنى لا أستطيع إدراك طبيعته الداخلية ، وأنظر له دائما بوصفه مجرد شيء خارجى ، فنصبح مثل نظامين أخلاقيين متعارضين ، يلعن كل منهما الآخر . ولئن كان هناك دائما من يحاول من الأخلاقيين أن إزالة هذه الفروق بين الأفراد ، فإنهم يخفقون غالبا في محاولتهم . إذ يقولون أن كل فرد منا ، يستطيع أن يحصل على متعة شخصية إذا ما توقف عن الصراع مع الآخرين ، وسعى للتعاون معهم . والحقيقة أن هذه النصيحة لا تمس جنور المشكلة . لأن إذا ما تعاون الناس بعضهم مع بعض ، لتحقيق هذه الغاية فإن كلا منهم ، يظل ينظر للآخر بوصفه قوة أجنبية خارجية . وإذا ما شعر الفرد ، بأن فى مقدوره كسب المزيد من قهر الآخرين واستعبادهم فإنه يتخلى سريعا عن التعاون ، بل إنه يجب عليه اتخاذ هذا الموقف . ويأمل أخلاقى آخر فى إننا إذا مارسنا التعاون مدة طويلة وفترة كافية ، فإننا قد نتحول إلى كائنات غيرية فى يوم من الأيام . ولئن كان الأمل جميلا ، إلا أنه لا يقدم لنا سببا كافيا لضرورة التعاون بيننا الآن ، ومعارضة طبيعتنا الأنانية . ويأتى أخلاقى آخر ، يطالبنا بالتفكير فى طبيعة الشفقة والتعاطف تجاه بعضنا البعض . ونجيب عليه بأن هذه

المشاعر ليست واضحة المعالم وغير محددة ، وقد تدفعنا إلى أنواع متعددة من الأعمال . وهكذا نجد أن معظم فلاسفة الأخلاق قد تركوا الوضع بينى وبين جارى ، كما هو فإذا كان النزاع يحقق مصالحنا الشخصية ، فسوف نتنازل وتتصارع ، وإن كانت هناك فرصة لوجود انسجام في بعض جوانب حياتنا العملية ، فإن غاياتنا الأخلاقية ، تظل غايات أنانية متعارضة بعضها مع بعض .

ولكى نتخلص من هذه المحاولات التى لم تكشف لنا عن الواجب الأخلاقى تجاه الجار ، دعنا نكمل ما قد حاول "شوينهور" اقتراحه مترددا ، ونرى ما يمكن أن تقدمه لنا البصيرة الأخلاقية عن العلاقات الأخلاقية بين الأنانية والغيرية . فإذا لم يكف الفرد بالشفقة تجاه جاره وسعى إلى معرفة إرادته ، فما هو المثل الأعلى الذى قد يحصل عليه ؟ نستطيع أن نؤكد هنا ، أن البصيرة التى تنفذ لمعرفة إرادة الآخر ، وتعتبرها إرادة قائمة بذاتها ، وبالتالي تعيد بناؤها وتكرارها في سريرتها ، تعطى لنا وضعا أعلى أو فوق الصراع بين الذات والجار ، وتمكننا من إدراك المثل الأعلى للانسجام ، الذى يقول اسلك مثلما قد يسلك كائن ما ، يحوى إرادتك وإرادة جارك في وحدة حياة واحدة ، ولذلك عليه أن يعاني من النتائج التى قد تؤثر في غايتكما من جراء ما قد تقوموا به من أفعال . إن هذه البصيرة ليست شفقة أو تعاطفا ، بل شئ مختلف تماما شئ يتعلق بإدراك إرادة الجار وتوليد صورة طبق الأصل لها في باطننا وعقولنا . ولذلك تجرد هذه البصيرة كل إرادة منعزلة من قيمتها ، وتأمر كل منا بأن يرغب لجاره ما يرغب فيه لنفسه . إنها لا تقول فقط « أحب لجارك ما تحب لنفسك » بل تقول « اسلك كما لو كنت أنت وجارك شيئا واحدا » ، وانظر إلى حياتكما ، كما لو كنت تنظر إلى حياة واحدة .

ونجد من الملزم لنا بيان كيف تؤدي هذه البصيرة إلى هذه النتيجة ، وأن نوضح للقارئ كيف يكتسب هذه البصيرة ، والمثل الأعلى الذى تقترحه . ولئن كان من الضروري أن يكشف بنفسه المثل الذى يمكن أن يتبعه فقط . فإننا سنحاول أن نبين طبيعة الإدراك الناقص ، التى لا تحقق البصيرة الخلقية ، ثم نشرح بالتفصيل طبيعة هذا الحدس الخلقى ذاته ، أو تلك البصيرة .

- ٤ -

يتضمن موقف الفهم العام صورة لطبيعة إدراكنا الناقص للجار ، لأنه يعتبر الجانب الخارجى لوجوده ، هو الجانب الذى يؤثر فينا ، ولا يعير التفاتا لجانبه أو عالمه الباطنى أن

من الخبرة الشخصية ، قدعنا نوضح تلك بمثال . ولنضرب أولا مثلا لإبراهيم لبعض الأفراد الذين أقابلهم ، ولكن لا أعرفهم معرفة شخصية ، فمثلا مفتش القطار الذي ألتقى به صديقه في أثناء السفر . إنه الشخص الذي أقدم له تذكرة الركوب ، والذي أستطيع اللجوء إليه طلبا للمساعدة ، إذا ما احتجت إليها ، ولكن كون هذا المفتش ، له حياة باطنية مثل حياتي الباطنية ، فذلك مالا أتركه إطلاقا . وعليه أن يثير شفقتي ، أو أى مشاعر إنسانية لدى ، حتى يمكن أن أبدا بالتفكير فيه ، على أنه يشبهني وله حياة باطنية مثل حياتي ، فإجمالا أتركه بوصفه آلة ، ولكن ما يزال أمامي فرصة لإبراهيم بصورة أخرى ، فكيف يتم ذلك ؟ قد ألاحظ أنه إنسان لطيف أو فظ ، وتبعاً لذلك أحبه أو لا أحبه ولكن الكياسة والفتنة ، ليست صفتين من صفات الآله ، لذلك لا بد أنى أتركه فى هذه الحالة بوصفه كائنا واعيا أو . ولكن ما هو الجانب الذى أتركه منه ؟ إنه ليس جانبه الباطنى ، بل ما زال الجانب الخارجى من حياته الواعية ، يؤثر فى ذلك ما أهتم به أو يهمنى أنه قد يعاملنى بهذه الطريقة أو تلك ، ويفعل ذلك بصورة عمدية ، لذلك أقوم بالحكم عليه ، ولكن لا أترك إبراهيم كاملا ، بل أترك ما قد يؤثر ، على أو ما يهمنى من فعله العمدى . فثابرا ما يحدث أن أترك تماما ، وبصورة كاملة ما قد يشعر به ، ولكنى أستطيع أن أترك بسهولة كيف يسلك ، أو أخلاقه ، أو طباعه ، ويمثل الطبع فى هذه الحالة القوة الذى قد تؤثر على .

كذلك إذا ما ترك الفرد علاقاته الخاصة بالمعارف والأصدقاء ، ومن يهتم بهم اهتماما خاصا ، وبدأ ينظر لمن يتعامل معهم من الأفراد ، مثل الجزار والبقال ، ورجل الشرطة ، ورائع الجرائد والطباخ فى منزله ، وغريمه فى العمل ، ورجال السياسة الذين قد يقرأ لهم ، أو يستمع لخطبهم ، أو لمن صوت لانتخابهم طبقا لبعض صفاتهم الشخصية . ثم دع هذا الفرد ينظر إلى دائرة أوسع من الأفراد ، لتشمل باقى العالم ، فينظر إلى الإتراك أو الهنود ، أو المشاهير التاريخ مثل نابليون ، وشيشرون ، وقيصر وأبطال القصص والروايات الذين تأثر بهم . فكيف يدرك كل هؤلاء الناس ؟ ألا يكونون بالنسبة له عبارة عن أنماط سلوكية مثالية أو واقعية ، ويدركهم بوصفهم كائنات خارجية مؤثرة ، أو تؤثر عليه وعلى الآخرين ، وليس بوصفهم مجموعات من المشاعر والعواطف والرغبات ؟ أليس من الطبيعى أن يفكر فى كل منهم بوصفه طريقة للسلوك الخارجى وليس بوصفه تعبيراً عن إرادة باطنية ؟ ألا يكون الجزار ورائع الجرائد والخادم ، بالنسبة له مجرد مجموعة من الأفراد النشطاء أو الكسالى ، الأمناء أو المخادعين الذين قد يستفيد منهم أو لا يستفيد ،

أكثر من كونهم أناسا يتمتعون بوعي ذاتي ؟ هل يكون أى فرد من هؤلاء ، يمثل كائنا بالمعنى الكامل للكلمة ، أى كائن يخشى ويشعر وينقل مثله ، أو ربما يشعر تجاهه بنفس شعوره تجاه إبنه أو أمه أو زوجه ؟ ، ألا يكون نمط السلوك ، أو ما تقوم به هذه الكائنات من أعمال المسألة التى تهمة وبالتالي يتركها ؟ ألا يهتم بوجودهم بالنسبة له ، وليس بوجودهم في ذاتهم ، حتى عندما يعتبرهم كائنات واعية ؟ إن هذا النوع الوجود يطلق عليه أخلاقهم أو طباعهم . وربما يكونون أفرادا على خلق أو أشرار ، يثيرون إعجابه أو قد ينفر منهم . أو قد يظهرون مثلما يظهر قيصر لدارس التاريخ أنهم أصحاب مبادئ سامية ولكن ومع ذلك لا يتم إدراك حياتهم الباطنية . إذ يظنون عبارة عن قوى مؤثرة ، أنماطا للسلوك ، طباعا أو أخلاقا نماذج رائعة على الطاقة . فلا يتم إدراك طبيعتهم الباطنية الإرادية ، بل أنماط سلوكهم الظاهري أو الخارجى ، ليس بوصفهم غاية في ذاتهم ، وإنما بوصفهم وسائل نحتك بها في تعاملنا وحياتنا .

ذلك هو إدراكنا الطبيعى للآخرين ، حتى عندما نعاملهم بوصفهم كائنات عاقلة . ويمتد هذا النمط من الإدراك الناقص حتي يشمل من نرتبط معهم بعلاقات حميمة . فلقد أترك الملك " لير " ميول أو خلق بناته ، أو ظن أنه قد أترك أخلاقهم ، ولكنه لم يستطع أن يدرك حقيقة مشاعرهم ، أو الحياة الباطنية التى تكمن وراء عواطفهم . حتى عندما يتعامل الفرد مع شخص ويحبه ، فإنه يميل إلى إدراك طباعة أكثر من إدراكه حياته العاطفية أو الباطنية التى تؤدى إلى مثل هذه الطباع أو تلك الطريقة فى السلوك .

إن الفعل هو ، ما أريده ^(١) ، والصوت والنظرة ، كلها أمور أبحث عن انسجام إرداتي معها ، ويعتبر العرفان بالجميل مثالا آخر للإدراك الناقص «للجار» الذى قد يصاحب إدراكى له بوصفه كائنا عاقلا ، فعندما ما أقوم بكتابة بعض الكلمات المعبرة عن عرفانى بالجميل فإننى لا أكن شعورا بل احتراما وإعجابا لشخص لا أعرفه معرفة كاملة ، أشعر برغبة تقديم خدمة له ، إذا أمكن . لماذا ؟ أسبب إدراكى لطبيعته الحقّة وحاجاته بوصفه كائنا مثلى ؟ ، هل أشعر بضيقنا المشترك وأمالنا المشتركة ؟ أتخلصت من وهم الأنانية الذى يفصل بيننا ؟ أسف لاعترافى بأن ذلك لم يتحقق . إن وجود هذا الكائن لا يزيد أو ينقص عن إدراكى الخارجى للعامل الذى يقوم بتركيب الألوات الصحية أو إدراكى للعصا التى أتوكأ عليها . فلا أفكر فى حياته الباطنية على الإطلاق . ولا يزيد إدراكى عن

(١) « أهب لك كل ما قد أحصل عليه من أرض الأحلام .

من أجل لمسة من يدها على خدى »

إدراك هيئته الخارجية . ومع ذلك أراه يخاطبني في خطاب رقيق ، يعبر فيه عن اهتمامه ببعض آرائني ، ويعبر عن رغبته في مساعدتي . فأشعر بغبطة ذاتية من هذا العرض بالمساعدة ، وبشعور عزيزي بأنه يتطلب نوعا من التعويض ، وبسعادة حيوانية بوجودي في صحبة حميدة . فلا يكون العرفان بالجميل هنا ، نوعا من العاطفة الأخلاقية .

وإن كانت عاطفة التعاطف تميل دائما إلى إدراك الجار إدراكا كاملا ، يشمل الجانب الباطني من وجوده ، فإنها تفعل ذلك بصورة غير مؤكدة ، سبق شرحها في الفصل السابق ، وفي جميع الأحوال لا يمكن اعتبار التعاطف مؤبدا بالضرورة لاكتشاف البصيرة .

وهكذا في نهاية دراستنا لأوهام الأنانية ، نكتشف من هذه الأمثلة والتوضيحات ، أننا نميل بطبيعتنا لإدراك الحياة العقلية لجارنا بوصفها قوة تؤثر علينا ، وليس بوصفها حياة لها خبرتها الباطنية وكيانها وغايتها في ذاتها ، أو بوصفها إرادة ، لذلك نميل إلى التعامل معها تعاملًا خارجيًا ، ولا نهتم بطبيعتها الحقة ، وتبدو لنا مقاومة وتوظيف هذه الحياة لخدمتنا أو هزيمتها أهدافا ومسائل بديهية للتعامل معها ، أما مسألة احترامنا لمشاعرها الداخلية وخبراتها فإنها تبدو لنا عملا لا قيمة له . ويمثل ذلك الوضع البيئة الخصبة لوهم الأنانية .

فإذا ظل إدراكنا محصورا في نطاق ومجال عواطف الفهم العام وإحساساته ، فلن نستطيع الفكك من كل ذلك ولذلك يخاطب فكرنا النقدي الفهم العام قائلا : إن ما تظنه إدراكا ليس إدراكا كاملا ، علينا أن نسعى لمعرفة الأكثر ، وإلا فلن نستطيع التخلص من الغموض وعدم الاتساق تكون أمينا مع نفسك أيها الفهم العام . ألا تنتظر لجارك نظرتك للأشياء الجامدة الميتة فلا تراه إلا مجرد آلة ، لا أحاسيس ومشاعر لها ، بل مجرد مصدر لطاقات معينة ؟ فنسأله : يجب الفهم العام « كلا ، ألا يكون كائننا واعيا أدرك أفعاله ؟ » ، نعود نسأله « أتعلم إذن أنه كائن "مريد" ، وله إرادة ، ثم لا تترك معني هذه الإرادة التي لديه ، وأنها لها خبراتها ؟ » يجيب الفهم العام ، « كلا ، إذا كان يريد كما أريد فليس له خبرات ، مثل خبراتي » . نرد عليه « عليك إذن أن تتركه إدراكا كاملا ، وتترك هذه الإرادة وترى ما سوف نشعر به ، ونستنتج » . ونؤكد هنا أن الفهم العام بمجرد إدراكه لجاره إدراكا كاملا ، يجيب ببساطة قائلا : إنه شعر بأنه يتمتع بوجود حقيقي وأنه يصبح موضوعا لاهتمامي ، مثلا أكون موضوعا لإهتمامه ، في حالة تأثيري فيه فحياتنا حياة واحدة » . هذا ما يجب أن يراه الفهم العام ، إذا أدرك جاره إدراكا كاملا . فإذا أدرك نشاطه وعمله ، وعادة ما يحدث ذلك ، عليه أن يسعى لإدراك خبرته وبمجرد أن يسعى

لإكمال فعله الإدراكي الناقص ، الذي يتجه من خلاله إلى إدراك إرادة الجار ، فإنه يدرك خبرة جاره إدراكا كاملا وربما تتعثر عملية الإدراك بسبب الشفقة ، أو بسبب الضعف الذي يصاحبها دائما ، ولكن عندما يتم هذا الإدراك ، يجب أن يكون واضحا ونابعا من طبيعتنا العقلية . إن أى شئ ندركه إدراكا جزئيا ، نكون علي استعداد إما للتخلص منه كلية ، إكماله والانتهاء منه فعزما على التعرف علي وجود شئ ما ، لا يمكن أن يظل مشوشا أو متناقضا ذاتيا ، إذا ما أدركنا أين يكمن التناقض والخط . ولما كنا ببساطة لا نستطيع التوقف عن إدراك جارنا والتعرف عليه ، فلا بد أن نصمم بالضرورة ، بمجرد اكتشافنا تناقض إدراكنا الطبيعي ، على إكمال معرفتنا وإدراكه إدراكا كاملا .

ذلك تفسيرنا للعملية التي يمكن أن تحدث لكل فرد منا إذا ما تلاعت الظروف . فنرى في هذه العملية البداية الصحيحة لمعرفةنا لواجبنا تجاه الآخرين ، ويستطيع الطفل تعلمها ، إذا تلقى التربية المناسبة . وهي نفس الطريقة التي نحاول بها تلقين السلوك الأخلاقي بطريق عملية فنحاول لفت نظر الفرد إلى أعماله ، عندما يتأذى منها الآخرون . ولكن الأخلاقيين أهملوا التفرقة بين هذه العملية وعاطفة التعاطف بكل أوهامها . ولقد حاول بحثنا هذا ، شرح هذه العملية الإدراكية الكلية وتمييزها عن التعاطف واعتبارها بداية للمذهب الأخلاقي بوصفها أعظم إنجازات البصيرة أو الحدس الخلقى .

ولكن عندما نقول إن الفهم العام لابد أن يدرك هذه البصيرة أو يصل إلي ذلك الحدس ، تحت شروط معينة ، فإننا لا نعنى القول أن الإنسان بمجرد اكتسابه البصيرة ، سوف يستمر يسلك في ضوئها من الآن فصاعدا . ، حقيقة أن العزم على إدراك الجار ، يعنى العزم على معاملته بوصفه كائنا له وجوده الحقيقي أى معاملته بإنصاف وبدون أنانية ولكن هذا العزم أو التصميم يظهر في لحظة البصيرة وينتمى إليها . تخبو لحظة البصيرة ، يختفى الحدس الخلقى في لحظة قصيرة . وإذا كان من الصعب التخلص من وهم الأنانية في حياتنا اليومية فإنه من الصعب أيضا الهروب من الرؤية من خلال هذا الوهم في لحظة البصيرة . فقد ندرك الوجود الحقيقي لجارنا ، ونصمم علي معاملته مثلما نعامل أنفسنا ، ولكن نعود سريعا إلى حياتنا اليومية ، ونشعر بمرارة الأهواء الوراثية ، وتنسى ما قد رأيناه في لحظة البصيرة . فيصبح جارنا إنسانا غامضا ونعود مرة أخرى إلى الأنانية ويستمر هذا الصراع مادامنا نحيا حياتنا العانية ونعيش لحظات البصيرة مع قراراتها ومشاعرنا الأنانية التي لا تهدأ ، فتلك هي حياتنا .

- ٥ -

ولتوضيح هذه النظرة بصورة أخرى للقارئ ، نسأله أن يتظر بعناية لنوع الخبرة قد

يحصل عليه ، فعندما يحاول إدراك جاره إدراكا كاملا ، أو بالمعنى الذى شرحناه . فلا نرغب منه فى الشعور بالشفقة ، لأنه يصرف النظر عما وراء الشفقة من بواعث ، وعادة ما توجد وراءها بواعث أنانية ، فإن ما يهمنا ، ليس الشعور بالشفقة فى حد ذاته ، بل نتائجها ، التى تحقق لنا ما نسعى إليه . إن كل صور التعاطف مجرد بواعث ، وما نشعر به أو تفكر فيما يحل به لنا هو ما يكتسب قيمة أخلاقية . وتكرر مرة ثانية ، إن إدراك الوجود الحقيقى للجار ، لا يعنى اكتشافنا لمدى نفعة لنا . فكل ذلك يؤدي إلى الإنانية ويجب أن ندرك وجوده بطريقة مختلفة تماما إذا كنا نتمتع بغيرية حقيقية . فما هو جارنا إذن ؟

نستطيع معرفة ذلك إذا نظرنا الجار بنفس النظرة التى ننظر بها إلى أنفسنا . فمن أنت ؟ أنك عبارة عن حالة حاضرة بخبراتها ، وأفكارها ورغباتها . ولكن ما هى ذاتك المستقبلية ؟ أنك إنها عبارة عن الحالات المستقبلية الخبرات المستقبلية والأفكار والرغبات المستقبلية ، التى تفترض حدوثها فى المستقبل ، بالرغم من عدم إحساسك بها الآن ، وترى أنها على صلة حقيقية وأكيدة بذاتك الحاضرة . الآن ؟ ماذا يكون جارك ؟ إنه أيضا كتلة من الحالات والخبرات ، والأفكار والإحساسات والرغبات ، والتى لها وجود واقعى تماما ، مثل وجودك ، وإن كانت الصلة بينك وبينه تشبه إلى حد كبير صلتك بذاتك المستقبلية . إنه ليس ذلك الوجه الذى يحزن أو يفرح لرؤيتك بالرغم من تفكيرك فيه دائما على هذا النحو . وليست اليد التى تضربك أو تدافع عنك أو الصوت الذى يتحدث إليك ، أو الآلة التى تقدم لك ، كل ما تطلبه منها ، إن الحقيقة خلاف ذلك ، إن جارك كائن له وجوده الفطري ، والمحسوس ، مثل وجودك تماما . ومثلما تكون ذاتك المستقبلية بالنسبة لك ، حقيقية ، بالرغم من عدم إحساسك بها فكذلك يكون وجود جارك وجودا حقيقيا ، بالرغم من أن أفكاره لم تكن على الإطلاق جزءا من أفكارك . فهل يمكن أن تصدق ذلك ؟ أو أثق أنت من معناه ؟ . إن ذلك يعد تحولا كاملا لسلوكك تجاهه . إن ما نطلبه منك ، ليس أمرا عاطفيا ، أو نحتك فيه على الشفقة ، أو على التعاطف وإنما دعوة لفكر واضح وهادئ .

ولكن قد يقول قائل : لقد فعلت ذلك منذ صغرى . ومن المؤكد أنى لم أكن أعامل جارى بوصفه آلة ، وكنت ومازلت أحترم وجوده . فطالما خشيت عتابه ، وغضبت لرغباته ، وتمتعت بحنانه ، وتأثرت بأرائه . ومع ذلك تصف كل أفعالى بالأنانية ، ، نجيبه بأنك فى

اللحظة التي تتعامل معه فيها ، لا تعد متحفزا لإدراكه بوصفه كائنا واقعيا . وغالبا ما تكون عاطفتك مسئولة عن مثل هذه النظرة . فلا تستطيع مبادلاته المحبة ، لأنك نسيت من يكون ، أو وجوده الحقيقي . وأصبحت لا تتركه الإدراك الكامل الذي يجعلك تنتظر له بوصفه كائنا يتمتع بوجود حقيقي مثل وجودك ، وإنما تترك منه ما يكفي لأن تكرمه ، أو تتعامل معه ، أو تنتقم منه ، أو تستخدمه كألة ويوصفه وسيلة تحقق بها غاياتك ومصالحك . فيبدو لك أقل شأنًا منك ، ولا يستحق الحياة مثلك . ولا قيمة لرغباته مقارنة برغباتك عادة ما تقول عن جارك ، أنه رمز لعاطفة ، وأن له وجودا حقيقيا مثل وجودك . ولكن هل تكون على وعى وإدراك كامل لمعنى هذه الكلمات وتشعر بها شعورا ذاتيا مثل الذي تشعر به عند الحديث عن ذاتك المستقبلية ؟

إذا كان جارك له وجود حقيقي مثل وجودك ، فإنه يشعر بالحياة والحيوية مثلما تشعر ، ويعانى المشكلات ، وصراع الرغبات والقرارات المصيرية ، يكره الآلام ، ويجب الأقراح . تأمل كل الرغبات والمشاعر والانفعالات والعواطف تأملا شاملا واعيا ، ثم أضف إليه قولك « بأن كل ما شعرت به ، يستطيع أن يشعر به » . فإذا ما قطعت ذلك ، أفيظل وجوده بالنسبة لك ، مجرد صورة ، أو مسرحية هزلية ، أو مؤساة ، باختصار أیظل وجوده مجرد مظهر ؟ . إنك تشعر بأن وراء هذا المظهر شعورا غامضا بوجود شئ ما ، وتعرف هذه الحقيقة جيدا وتنظر إلى أفكاره وشعوره على أنها تختلف عن أفكارك ومشاعرك . وتقول إن ألمه ليس مثل ألمي ، فألمه أخف من ألمي . فجعلته شبحا مثلما يحول الفرد الطائش حياته المستقبلية إلى سراب . وحتى عندما كنت تخافه . أو تخشى ازدياده ، واحتقاره ، وكراهيته فإنك لم تكن ترى وجوده وجودا حقيقيا مثل وجودك . حقيقة إن ضحكاته ، جعلتك تحمر خجلا ، وتجهم وجهك ، أصابت سخريته حلقك بالجفاف ، ولكن ذلك ما هو إلا رد فعل غريزتك الاجتماعية ولم يكن إدراكا كاملا بحقيقة وجوده . مثلك مثل الطفل الذي يبادل من يبتسم له بالابتسام فلا يفعل ذلك بسبب إدراكه رضا هذا الفرد عنه ، وإنما بسبب استمتاعه الغريزي بالوجه البشوش . وهكذا بسبب الغريزة والجهل ، تحيا مع جارك ولا تعرفه معرفة كاملة فرغبت له فى الألم ، وأنت لا تعرف ولا تترك إدراكا كاملا مقدار الألم الذى سببته له . ولم يكن الألم فى حد ذاته ، بل منظر خضوعه ، ودموعه أو الرعب الذى يصيبه . فلقد جعلت من جارك شيئا وليس ذاتا على الإطلاق .

وربما عندما تحب جارك وتشفق عليه ، أو تحترمه ، تزيل مشاعرك حجاب الوهم للحظة قصيرة ، فتدرك أنه ذات حقيقية مثل ذاتك الحاضرة ، ولكن لما كان شعورك الأناني طاغيا فإنك تنسى سريعا ما قد أدركته وقد تجعل منه وسيلة لسعادتك ورغباتك ومن رحمتك موضوعا لزهوك . ومن وقارك غرورا ، فلقد استسلمت للوهم مرة أخرى . فلا تتعجب إذا ما اكتشفت أن الأنانية ، فى ذلك الوضع ، تعتبر القاعدة الوحيدة التى يمكن أن تفسر بها مسالكك وتنسى أنه بدون إدراكك لذاتك المستقبلية ، التى لم تتحقق بعد ، تفقد الأنانية قيمتها ومعناها ، وتنسى أنك إذا ما سمعت إلى إدراك حياة الجار إدراكا كاملا ، لن تطفى الأنانية على حبك لجارك .

فإذا كانت أفعالك تقوم على الوهم بأن ذاتك هى كل شئ فإن الحس لا يجعلك تشعر بذاتك المستقبلية أو جيرانك ، وتؤكد الرغبة التى توارثتها من أجدادك فى صراعهم من أجل البقاء ، على توقع مستقبلك وحسبك ، وعلى حبك لصحتك الجسمية فقط ، وتجعل من حياتك الجسمية الحياة الحقيقية والواقعية الوحيدة ، ولكن إذا حاولت معرفة الحقيقة حقيقة أن كل عالم الحياة من حولك عالم له وجوده الواقعى والحقيقى مثل وجودك كل حياة عاقلة بمنظورها فالألم ألم ، والفرح فرح ، وكل شئ له وجوده الحقيقى ، فإن الوهم يختفى ، وترى وحدة كل الحياة فى كل مكان ، والوجود المتساوى لكل لحظاتها ، وتصبح مستعدا لتقديرها ، بنفس الطريقة التى تقدر بها حياتك المستقبلية ، ومثلما تجربت حياتك ، تبصرت العالم . ومثلما يتدبر الرجل الحقيقى حياته المستقبلية ، ويعمل لها ، كذلك إيمان الإنسان المفكر بوجود حقيقة الحياة العاقلة ، ويأتها ليست مظهرا بل حقيقة وواقعة ، فإنه يرغب مباشرة ، حتى ولو كان فى أثناء لحظة البصيرة فقط ، فى خدمة هذه الحياة .

وهكذا يختفى وهم الأنانية من بين أفكارك الحاضرة (وإن كان ذلك لا يعنى اختفاءه إلى الأبد ، فأنت ابن الأهواء) ، بمجرد اكتشافك لما قد حجبته عنك الأنانية فترى الحياة الكلية ككل ، وتترك وجودها وحقيقتها ، وأفراحها وأحزانها ، ويتوقف الصراع بين الأنانية والغيرية ، لأن الأنانية ما هى إلا الإدراك الجزئى للحقيقة التى تعبر عنها الغيرية تعبيرا كاملا ، تقول الأنانية : سوف أحيأ وتقول الغيرية : حياة الآخر مثل حياتى . فلكى تدرك

ألم الآخر إدراكا حقيقيا ، يعنى التوقف عن الرغبة فيه لذاته فالكراهية وهم . والتعاطف الجبان ، الذى يخفى رأسه خوفا من إدراك ألم الجار وهم إن الغيرية تفي الإدراك الحقيقى للحياة حقه ، وتتشكك من أوهام الإعجاب الذاتى الأعمى ، وتكشف لك فى كل جوانب الحياة عن وجود كائنات أخرى فى أرجائها ، وجودا حقيقيا ، وعن الصراع الواعى فى كل أرجائها ، للحصول على ما هو مرغوب . فى كل ما تشوبه طيور الغابات ، وفى كل صيحات الجرحى والمعنبن ، الذين يعانون الأسر ، وفى البحر اللامحدود حيث تحيا الكائنات البحرية وتموت ، بين الأجيال المتوحشة من البشر ، وفى قلوب كل الأحباء والطيبين ، فى ظلام القلوب المعنبة للسجناء والأسرى ، وكل الأمراض والأحزان والولاعات واليأس ، وكل ما نعرفه من أقل الكائنات إلى أرقاها ، وأضيق الخبرات وأوسعها ، توجد نفس الحياة الواعية ، الملهبة المريدة ، تتعدد صورها بتعدد الكائنات ، وجودها حقيقى مثل نور الشمس ، مثل المشاعر التى أشعر بها فى جنبات قلبى فأرفع عينى ، وأنتبه لهذه الحياة ، ثم لك أن تنسى ما قد شاهدته وأدركته ، ولكنك إذا ما خضت هذه التجربة ، فإنك تكون قد بدأت تترك واجبك .

- ٦ -

ولكن لا يجب أن نخطئ فى تفسير هذه الوحدة التى كشفتها لنا البصيرة الخلقية . والتفسير الصحيح يمكن البصيرة الخلقية من حل كثير من المشكلات الصعبة ، ولكن يجب ألا نتصور أنها تكشف لنا عن انسجام هذه الحياة القريبة ، بصورة مسبقة ، كما يرى الصوفيون . فليس بسبب أن تلك الغايات الأخلاقية ، تكون فى حقيقتها غاية واحدة ، وإنما بسبب أننا بوصفنا كائنات أخلاقية ، نقوم بتوحيدها فى لحظة إدراكنا لها إدراكا حسييا ، فتتوحد كل الغايات ، ولهذا السبب وحدة نرى وحده هذه الحياة . وبهذا المعنى وحدة ، يمكن أن تقدم البصيرة الخلقية لنا حلا للصراع بين الأنانية والغيرية ، وتهينا إلى أساس لمنهج عام فى الخير الأعلى إن البصيرة الخلقية لا تكشف لنا ، ولا تمكثنا من القول ، : إن كل الكائنات تسعى بطريقة لا شعورية نحو الخير الأعلى ، ولكن نستطيع أن نقول فقط :

إن كل واحد منا ، قد بحث واكتشف فقط ما يمثل رغبة حقيقية لديه ، ولا يتحقق الخير الأعلى حقيقة إلا بإبراز صراع الرغبات .

لقد وضحنا هذه النقطة حتى لا تقع فى الخطأ الذى يقع فيه الأخلاقيون الذين يصرون على القول بأن الغاية الواحدة التى قالوا بها ما هى إلا ما يسعى له كل الناس سعيا لا شعوريا . وغالبا ما يقول هؤلاء الفلاسفة إنه نسقنا الأخلاقى ليس إلا تعبيرا عما كان قائما هناك وكامنا فى طبيعة البشر . فلا ينبئهم بغاية جديدة ، بل يوضح لهم ما كان لديهم ، وطريقة تحقيقه . ولقد سبق أن وضحنا زيف هذه المذاهب الخلقية ومظهرها المريب فى مناقشة سابقة . لأنها تتأسس فى حالات عدة على الوقائع المادية ، التى سبق رفضنا لها ، بوصفها لا قيمة لها ولا فائدة منها فى تأسيس المذهب الأخلاقى ، وإذا نظر الفرد نظرة حيادية ، يكتشف سريعا سطحيته . فهناك الكثير من الغايات المختلفة ، النبيلة والشريرة ، الشيطانية والإلهية ، فكيف يمكن لفيلسوف الأخلاق أن يوحد بينها فى مبدأ أخلاقى واحد ، إلا ذلك المبدأ أو الصيغة المجردة التى سبق أن أشرنا إليها ، وهى أن كل هذه الكائنات يسعون لما يبدو لها مرغوبا . كم يعد من الجسارة أن يقول الأخلاقى لهم إنكم فى الحقيقة لا ترغبون إلا ما قد عرضته فى كتابى عن الأخلاق ، والحقيقة أنهم لا يرغبون مثلما يرغب ، وبالرغم من محاولته تحويل الكلمات ، حتى يثبت أنهم لا يختلفون عنه رغبة . ولا يسعون إلا لما قد عبر عنه . فلنأخذ مثلا «جون ستيورات مل » نمونجا لمثل هذا الفيلسوف ، ندعه يزعم السعادة هى الغاية الوحيدة لكل الناس إذا كانت السعادة تعنى أو تشمل تحقيق أي موضوع يرغب فيه الإنسان ، فإن النظرية تصبح قضية مسلم بها ، أو تحصيل حاصل أو نافلة ولا تفيد فى تحقيق أى تقدم فى مجال الأخلاق . لذلك يجب أن يدلنا «جون ستيورات مل » على أنواع السعادة ، وعن أى نوع منها أجدر بالبحث عنه . يقول مل « ، كما نعرف جميعا ، بأن هناك لذات عليا وأخرى دينا ويجب البحث عن اللذات العليا ، قبل السفلى ، أى البحث عن الفكر والكرم قبل البحث عن اللذات الحسية . فما دليله على ذلك ؟ ، دليله أن السعادة هى الغاية ، فذلك أمر نعلمه جميعا ، لأننا حقيقة نسعى لذلك ، ولكن كيف نعلم أن اللذات العليا وليست السفلى هى الغاية الحققة ؟ أبسبب أن الناس يختارونها دائما ؟ فى الواقع أنهم لا يفعلون ذلك ، ولا يختارونها دائما . لذلك

لجأ "مل" لتعديل قاعدته ، بأنهم لا يسعون جميعا لتلك الغايات ، ولكنهم يسعون إليها بمجرد معرفتها . فمعظم الناس يجهلون ما قد يكسبونه من السعى إلى تلك اللذات العليا . وهنا يواجه مل مرة ثانية بالحقيقة المزعجة ، وهى أن معظم الناس الذين قد فضلوا اللذات العليا ، اكتشفوا أنهم قد أحبوا فى لحظات الحماس الشبابى أكثر من حبهم لها فى مستقبل العمر ومن عرف تلك النوع من السعادة فى شبابه يتخلى عنه فى الكبر ، وتلك مسألة واضحة فى الحياة ومعروفة . فكيف يتفق ذلك مع مذهب "مل" ؟ للأسف أنه لا يتفق ، ولن يستطيع تجاهل هذه الحقيقة إلا بطرق غير منطقية . فمن يعرفون السعادة العليا ، يعرفون أيضا السفلى ويرفضونها ، ومن يعرفون اللذات السفلى ، لا يعرفون العليا ، أو ، إذا كانوا على علم بها من قبل فقد باتت منسية ، أو أنهم إذا لم ينسوها كلية فإنهم قد فقدوا الرغبة فيها . وذلك كما لو كان ، لا يمكن قول مثل هذا القول من جهة اللذات السفلى . وكما لو كان من غير المنطقى قول ذلك ، وظهور نتيجة تخالف ما نهب إليه مل . والحقيقة أن مل فى جملته مع من تصور معارضتهم له ، قد انتهى إلى أسوأ حجة قد يلجأ لها فيلسوف ، وذلك عندما قال « إن اللذة العليا هى تلك اللذة التى قد يتركها ، من مارس نوعين من اللذات وقارن بينهما » . ولكي يحافظ مل على وضع أو مظهر من يفسر للناس رغبتهم الحقيقية كان عليه أن يلجأ إلى وسيلة عملية يحته تتعلق بالإجماع لتقرير مسألة نظرية ويعلن بصلافة ، أن خبرة الفرد الخاصة ، لا تصلح معيارا للمفاضلة ولا قيمة لأحكامها ، إلا إذا حصلت على تأييد معظم الناس ، وعلى اتفاقهم معها فى الحكم .

والواقع أن ذلك لا يفيد فى معرفة الخير إذ يعطى الناس فى وقت ما ، أن سعادة معينة هى الأعلى ، لأنها الأكثر رغبة ، ثم يعطون فى وقت آخر عن نوع آخر من السعادة على أنه النوع المرغوب فيه فالناس يختلفون فى رغباتهم ، ومن الخطأ أن نوضح لهم واجباتهم ، بأن نقول لهم إنهم كلهم لهم غاية واحدة . ولئن كانت البصيرة الخلقية ترى أن كل أنواع الصراع فى الحياة تتوحد وتصبح واحدة ، فليس بسبب توقف وانتهاء التعارض ، بل بسبب أن صاحب البصيرة الخلقية يتركها جميعا فى لحظة واحدة . ويسعى لتحقيق انسجامهم ولا يمكن القول بوجود انسجام مسبق بينهم ، وإلا فلن يجد صاحب البصيرة ما يفعله ، فلا يجب أن يخدع الفرد نفسه . فالصراع قائم وليس مجرد وهم . ويكمن الوهم حقيقة فى عدم إدراك أى من المتصارعين للحياة الباطنية للآخرين . ولا يمكن التغلب على هذا

الصراع بين الناس بأن نيين لهم أنهم يرغبون نفس الرغبة أو رغبة واحدة ، وليس هناك صراع حقيقى بينهم .

ولا يعتبر "جون ستيورات مل " الحالة الوحيدة على محاولة إقناع الناس بأنهم دائما يبحثون عن موضوع واحد ، وغالبا ما يدلهم الفيلسوف عليه حتى يمكنهم تحقيق السلام فى الأرض . فلقد شرع بنتام ، فى نفس المحاولة ، وبين بأسلوب اللفظ ، وبحجج باطلة ، مثل تلك التى يتهم بها خصومه ، بأن كل الناس ينتميون أن اللذة هى الخير الأوحد . وحاول سبنسر بدوره تعريف الخير تعريفا لا يتفق فقط مع ما هو شائع ومعروف عن معنى الكلمة ، وإنما يتفق مع مفهومه الخاص عما يشكل الخير ، وإذا ما قال أحد بتعريف لا ينسجم مع تعريفه فإنه يؤكد على أن هذا الرجل سوف يصل فى النهاية إلى تأكيد تعريفه وأحيانا يجادل بأن ما يقول به هذا الفرد ما هو إلا مفهوم بدائي عن الخير ، أو أنه تعريف لا قيمة له لذلك كان برهان سبنسر على طبيعة المثل الأعلى بسيطا وسهلا ، حتى إنه عندما تعرض للتشاؤم فيما بعد ، لم يجد أى صعوبة فى القول بأن الإنسان قد يصاب بالتشاؤم عندما يعتقد أن المثل الأعلى الذى قال به سبنسر ، لا يمكن تحقيقه . فالبدييات يمكن الإعتماد عليها وتوظيفها عندما نشاء .

إن إهمال المثل العليا التى قد لا تتفق مع المثل الأعلى الذى يؤمن به الفرد ، لا يعد بحثا فلسفيا بالمعنى الحقيقى ومع ذلك فقد ظهر هذا الإهمال فى أيامنا هذه بصورة واضحة ، خصوصا عندما يسعى الفرد أو يتظاهر ، مثلما فعل وتظاهر السيد " كليفورد " بأن علم الأخلاق لا يقوم ولا يتأسس إلا على مناهج العلم الطبيعى ، وتشبه مثل هذه المحاولات من يحاول صنع قارب بخارى ، فيضع الآله البخارية فى الماء أولا ، ثم يشرع فى صنع القارب فوقها ، حتى يستطيع قيادة القارب بها . حقيقة يوفر لنا العلم الطبيعى وسيلة لا يمكن الإستغناء عنها للأخلاق التطبيقية ، مثل الآله : البخارية للقارب . ولكن يجب علينا أولا تجهيز القارب للآله ، والمثل الأعلى للعلم الذى يقوم بتطبيقه إن كل هذه المحاولات التى تبدأ بالأساس العلمى ، محاولات تخفى عجزها وراء مظهر اللجوء إلى « الحقائق التى يكتشفها العلم عن الطبيعة الإنسانية ، والبناء الإجتماعى ولكن الملاحظ أن هذه الوقائع تكشف عن صراع لا يتوقف بين الغايات الإنسانية ولا تؤكد وجود مثل أعلى واحد يتفق عليه الناس ، ثم نجد الأخلاقى العلمى يحاول بكل الوسائل أن يبين أن هناك

غاية واحدة يسعى لها كل الناس بالرغم من مناقضة الوقائع لوجود مثل هذه الغاية . فتصاب محاولته بالفشل ، فمن منا يستطيع تحديد هدف واحد لحياته ، حتى يمكن القول بأن حياة الناس كلها هدف واحد ؟

ولا يمكن القول : إن هذه النظرة الخاطئة تخص فلاسفة الأخلاق المحدثين فقط ، إذ كان المبشرون الأخلاقيون منذ سقراط ، يصرون ويؤكدون في مواقف عدة ، ومن أجل إقناع الناس ، أن الإنسان دائماً يجهل ماذا يريد ، أو يرغب . وتلك نظرة خاطئة . فقد يريد الإنسان شيئاً ، ويعرفه جيداً ولا يوجد حد معروف للرغبة ، وعدم إستقرار الإرادة الإنسانية ، فإذا ما صانفت إنساناً يرغب شيئاً ، فالتعليق العام والمعروف أنه سوف يتوقف على هذه الرغبة بكذا وكذا ونادراً ما تحصل على معرفة وتحليل نهائي للباعث على مثل هذه الرغبة .

والحقيقة أننا لم نؤسس مذهبنا الأخلاقي على مثل هذه التحليلات أو أي منها بل ولم نقل : إنه من الممكن لأي فرد منا أن يحصل على البصيرة الخلقية ويحتفظ بها في نفس الوقت ، ونلخص مرة أخرى وبصورة مختصرة موقفنا كما يلي :

١ - أن البصيرة الخلقية أينما وكيفما تأتى ، تتمثل في إدراك الطبيعة الباطنية الحقّة لإرادات متعارضة معينة كائنة في هذا العالم بالفعل .

٢ - إن البصيرة الأخلاقية المطلقة ، التي نستطيع أن ندركها ، ولكن لا نستطيع الحصول عليها كاملة ، سوف تترك الطبيعة الداخلية الحقّة لكل الإرادات المتصارعة في العالم .

٣ - تتضمن البصيرة الخلقية بطبيعتها ، عند الذين يحصلون عليها ، الرغبة في تحقيق الإنسجام بقدر الإمكان ، بين الإرادات المتصارعة والكائنة في العالم ، والتي يتم إدراكها في لحظة البصيرة .

٤ - إذا كانت البصيرة تهتم مباشرة بإرانتين متعارضتين ، مثل إرداتي وإرادة جاري ، فإن هذه البصيرة تتضمن الرغبة في الفعل ، كما لو كنت أنا وجاري ، كائناً واحداً يحوى رغباتنا نحن الاثنين معاً .

٥ - وإذا كانت البصيرة الخلقية بغايات عامة متصارعة ، تعبر عن نفسها فى أنماط من السلوك ، فإنها تتضمن الرغبة فى الفعل ، كما لو كان الفرد الذى يدرك هذه الرغبات المتعارضة ، يحوى حياة كل هذه الرغبات ضمن وجوده الخاص .

٦ - حينئذ تتضمن البصيرة الخلقية الرغبة فى الفعل وتضع فى اعتبارها كل نتائج الفعل على كل الغايات التى قد تتأثر بهذا الفعل .

٧ - تعارض البصيرة الخلقية كل صور الجماعية الأخلاقية التى تقول بغاية أخلاقية واحدة فقط تنهض البصيرة الخلقية من الوعى بأن هذه الغاية الواحدة ، ليست الغاية الوحيدة الفعلية . ولئن أدركت الجماعية الأخلاقية هذه الحقيقة ، ولذلك كرهت أو لعنت الغايات التى تعارضها فإن هذه الكراهية ليست نقصا فى الإدراك لذلك تقول البصيرة الخلقية لأصحاب الروح الجماعية ، ما سمت تبحث عن سبب للإيمان ، الذى تشعر به ، فإنك لابد أن تسلم بوجودى ، تقول البصيرة الخلقية لنفسها « يجب على ألا أعود إلى وجهة النظر الجماعية ، ولذا تصر البصيرة الخلقية على الالتزام بالتأكيد دائما على خطأ الجماعية

٨ - إن البيلين الوحيديين البصيرة الخلقية هما :

(أ) المذهب الجماعية الأخلاقى الذى يرفض تماما كل محاولة لوضع أساس للأخلاقية غير رغبته الخاصة غير المنطقية .

(ب) المذهب الشكى الأخلاقى ، الذى كما قد لاحظنا ، ليس إلا الصيغة أو الصورة الأولية للبصيرة الخلقية والتى يتم الانتقال منها بالتأمل لتحقيق البصيرة كاملة .

٩ - لا يوجد هناك أى وسيلة للتمييز بين الصواب والخطأ ، إلا ما تقول به المذاهب الجماعية بوصفه الغاية الأخلاقية الوحيدة من ناحية ، وما تقول به البصيرة الأخلاقية من ناحية أخرى ، وتبينه بوصفه تعبيرا عما تضمنه .

لذلك فإن النتيجة إلى انتهينا إليها هى أنه لك أن تظل على ضلالك ، فليست لدينا الوسائل التى تخلصك منه ولكن إذا رغبت معرفة كل الحقيقة الأخلاقية ، فلن تجدها إلا فى البصيرة الخلقية وكل ما عداها ما هو إلا رغبتك الخاصة ، ولكى تحقق البصيرة الخلقية ،

لابد أن يكون لديك بالفعل الرغبة فى الوصول إلى الحقيقة ، بوصفها كامنة بين الغايات المتعارضة والمتصارعة لمذهبين أو أكثر فإذا ما تم ذلك ، تكون البصيرة الخلقية الناتج الضرورى ، حتى للمذهب الشكى ذاته .

يجب أن تعرف أيها القارئ الكريم ، بعد هذا العرض المتحمس أننا قد حاولنا رسم صورة أولية أو عرض الجانب الأولى من البصيرة الخلقية وماتزال الوحدة التى طالبنا بها وحدة فارغة ، وتحرر سلبيا من الصراع ولكى نبين القيمة الحقيقية للنظرية كلها ، يجب أن تنتقل من العناصر الأولية للواجب إلى مفاهيم أكثر تطورا ، ولابد أن يتم تطوير البصيرة الخلقية حتى تدلنا على تنظيم الحياة ، ولابد أن تمتلىء الوحدة الفارغة بمضمون أو محتوى ، ونوضح بطريقة عملية محسوسة العمل الذى يمكن لأصحاب البصيرة الخلقية القيام به .

الفصل السابع

تنظيم الحياة

« إن الحرية الحقيقية هي الحرية الأخلاقية فلا تسعى الإرادة إلى غايات شخصية ذاتية ، وإنما يكون لها مضمون عام يتضمن غاياتها »

هيجل - الموسوعة *

نجونا من الشك على غير توقع بنفس فعل الشك ذاته ومن التفكير فيه ، وكان الوصول إلى الحقيقة في بحثنا مثل الوصول إليها في كل بحث فلسفي ، لا يتم برفض وإحتقار الشك بل بقبوله ومعايشته والاستغراق فيه ، حتى يتحول من مجرد كونه عنصرا أو جزءا من فكرنا ، ليصبح عنصرا أو جزءا من حقيقة أعلى لذلك لا ندافع عن مذهبنا والمبدأ الأخلاقي الذي نكرنا أنه بديهي وواضح لأصحاب الضمائر الصالحة ، أو أنه له قيمة خاصة في ذاته ، أو أنه مبدأ يحظى باحترام وقبول العامة من الناس إننا نقول فقط « لك أن تشك في المذاهب الأخلاقية وشكك ذاته ، إذا كان شكا أصيلا حقيقيا ، ومستمرًا وشاملا وقاسيا فإنه سوف يقودك إلى المبدأ الذي نقول به » . لقد إكتشفنا هذا المبدأ من الشك الكلي ، وهذا النهج هو ما يميز مناقشتنا السابقة . لأسس الأخلاق ، إن القول بأن الإنسان العادي ، أو القديس أو النبي الملهم ، أو الشاعر العظيم ، أو حتى القارئ نفسه ، يتحمس لمثله الأعلى أو يتمسك به مسألة لا تبرر وجود هذا المثل الأعلى . ومع ذلك كانت التبريرات التي قال بها الأخلاقيون ، تقترب أو تتشابه في طبيعتها تلك . فإذا كنا قد وفقنا في منهجنا ، فذلك بسبب شكنا الكامل والحر في كل المذاهب التي تتظاهر بالدفاع عن الخيرية لقد اكتشفنا طبيعة الإرادة الكلية المطلقة ، من التساؤل والبحث في دلالة وقيمة كل الإرادات الفردية .

ولكى يصبح مثلنا الأعلى عاملا في العالم ، لا بد أن يحل لنا بعض المشكلات الأخلاقية الملموسة ، التي تزعج الإنسان بالفعل ، بل ويجب أن تهتم مناقشتنا الحالية

ببعض نتائج المبدأ الأخلاقي العام ، لأن فلسفة الدين ، فى بحثها عن مثل أعلى للحياة ، لا ترغب فى مثل مجرد إنما ترغب فى مثل مرشد قادر على التوجيه فما العمل الذى يطالبنا به المبدأ الخلقى ؟

وربما ، وكما هو واضح ، يمكن أن ننظر للمبدأ بطريقتين فإذا كنا نغنى بالبصيرة الخلقية ما قد عرض فى الفصل السابق ، وبالأخص ، التبصر بحقيقة وجود الإرادات الواعية الأخرى بجانب إرادتى ، مع الإبراك الكامل لهذه الحقيقة ، فإنه يمكن تصور المبدأ الخلقى ، يقول لكل منا « احصل على البصيرة الخلقية وحافظ عليها بوصفها خبرة ، وأبذل أقصى ما تستطيع لنقل هذه الخبرة إلى الآخرين . ومن جهة أخرى ، وينفس القدر ، يمكن تصور أن المبدأ الخلقى يقول لنا : أفعل ما تمليه عليك البصيرة الخلقية ، وكما قد شرحنا من قبل ، عندما تستطيع توحيد ذاتك مع كل الإرادات المتعارضة التى تتعامل معها ، عليك أن تسلك طبقا لما تمليه عليك الإرادة الكلية التى قد تكونت لديك لذلك فهناك فئتان من الواجبات الإنسانية ، الأولى صورية مؤقتة ، والثانية دائمة . ولكى نبين التطبيقات العملية لمبدأنا الأخلاقي ، علينا أن نتناول هاتين الفئتين من الواجبات بالشرح والتوضيح .

- ١ -

وتضم الفئة الأولى الواجبات التى تتعلق بالتربية الأخلاقية لجيلنا . فقد كنا ومازلنا كائنات ناقصة عمياء . فإذا كانت هناك فرصة ، لأن يسلك كل فرد منا ، ويكون مستعدا للسلوك ، طبقا لما تمليه البصيرة الخلقية ، فإن هذه الفرصة أفضل من الناحية الأخلاقية عن أى حالات أخرى لذلك فإن المطلب الأول الذى تأمرنا به البصيرة الخلقية بمجرد اكتشافنا لها : هو أن نعمل على زيادة عدد من يمتلكون البصيرة . وهذا بالطبع مطلب يتصف بالصورية ونو طبيعة مؤقتة . والمسألة هنا تصور إنسانا أعمى يحيا وسط مجموعة من العميان وقد استطاع فجأة ، وبصورة سحرية ، أن يغتسل فى نافورة سحرية وأن يحصل على القدرة على الإبصار للمرة الأولى بأفضل صورها وقوتها وكمالها . فيحدث نفسه قائلا : « كم عظيمة هذه الحاسة الجديدة ! (هذه أول مرة يبصر فيها) ، ولكن لأى غاية يجب أن أستخدمها ؟ . أولا يجب أن أستعين بها فى إرشاد الآخرين من العميان إلى النافورة ، فيفسلون عيونهم ، حتى يمكنهم رؤية هذا العالم الرائع » ، ولكن قد يعترض

معترض فيقول ، إذا كان الاستخدام الوحيد للرؤية هو نقل هذه القدرة على الإبصار للآخرين في فائدة القدرة نفسها فلا يمكن أن تكون الغاية الوحيدة للرؤية هي مساعدة الآخرين على الرؤية ، وإلا فما الخير الذي يصيبه كل من تتبع نفس القاعدة وسلك نفس السلوك؟ . الإجابة واضحة : « عندما نحصل جميعا أو يحصل معظمنا على القدرة على الإبصار ، نستطيع أن نستخدمها في تحقيق أغراض أخرى . ولكن لأن هذه القدرة تعتبر أفضل القدرات على تحقيق هذه الغايات الأخرى ، فإن أفضل استخدام مؤقت لها ، لا يكون في استخدامها لتحقيق هذه الغايات ، وإنما بذل مزيد من الوقت في محاولة زيادة عدد من يمتلكونها وعندما يتم تحقيق ذلك ، يمكن البدء في استخدام القدرة في تحقيق غايات أخرى » . وهكذا يمكن تشبيه هذه الحالة المفترضة التي يتم فيها الحصول المفاجئ على حاسة جديدة ، تحقق قدرة جديدة في لحظة واحدة بطريقة إكتساب البصيرة الخلقية . والحقيقة أنه لا يمكن أن يكون الهدف النهائي للحياة ، هو مجرد نشر القدرة على إبراك الإرادات التي تحيا حولنا ، وإنما يجب على الأقل أن تؤسس طريقة العمل التي تحقق انسجام أفضل بين الارادات هكذا يظهر أمامنا واجب محدد ، وإن كان مؤقتا وأوليا . لأنه لا يمكن تحقيق الانسجام ، ولو بصورة جزئية ، ولا يمكن تطوير النشاط الإنساني الأخلاقي ، ولو كان تطورا ناقصا ، حتى يحصل عدد كبير من الناس ، على أول مطلب أساس للوعي الأخلاقي ، وهو القدرة على رؤية وقائع الحياة الإنسانية كما هي كائنة بالفعل . فمادام الإنسان ، مسجوناً في إرادته القربية ، فإنه لا يمارس الخيرية عن مقصد ووعي واضح بها ، وإن كان قد يمارسها بصورة غريزية . الأمر الذي يجعله يعتمد على التقاليد التي غالبا ما تكون غامضة وعلى الضمير الذي غالبا ما يكون متميزا وقاسيا وعلى إيمان غامض وعلى العاطفة التي تعد أسوأ أنواع وسائل الإرشاد ، وإذا كان ما يفعله خيرا أو شرا ، فإن الملكة المسئولة عن أفعاله لا يمكن وصفها بأنها ملكة أخلاقية أصيلة لذلك تعد البصيرة الخلقية المطلب الأولى الأساسى ، لتحقيق الغايات الأخلاقية للإنسانية ، على الأقل في جانبها الصورى ، بوصفها قدرة أو (ملكة) إنسانية ويوصفها خبرة حيانية وعندما يكتسب عدد كبير من الناس هذه البصيرة ، وتلك القدرة ، فإنه يمكن الأخذ بالواجبات العملية والمحسوسة ، وحتى يحين ذلك الوقت ، فإن الهدف الأكبر ، يجب أن يكون هذا الهدف الصورى المؤقت ، وهو نشر البصيرة الخلقية بين الناس ، وبذلك يتمهد الطريق لمعرفة الخير الأعلى ، وإذا ما عرضنا الموضوع بصورة أخرى ، فيمكن أن نقول ،

أن البصيرة الخلقية ، بإصرارها على الحاجة لإنسجام كل الإرادات الإنسانية ، تبين لنا ، أنه مهما كان خير الإنسان الأعلى ، فإننا لا نحققه فرادى ، لأنه يتضمن الانسجام ، فلا يمكن إذن أن يحصل أى منا على الخير الأعلى وحده ، أو منفردا ، فإنما يتعاون الناس للحصول على الخير ، أو يفقدون الأمل فى تحقيقه . لذلك يعتبر الحس الاجتماعى ، والقدره على العمل الجماعى ، مع إدراك واضح لأسباب ذلك العمل باعتباره أول الحاجات الإنسانية . إن اهتمام الإنسانية ، لا يكمن فى الخير الذى قد يحصلون عليه ، وإنما يكمن فى كيف يحصلون على الحاسة الوحيدة التى يستطيعون رؤية الخير بها .

ونستطيع الآن البحث عن القاعدة الحياتية التى يمكن أن يقيمها لنا هذا الواجب والتى تتمثل فى الأمر الأول الذى يطالب الفرد بنشر البصيرة الخلقية فى حياته وبين الناس . وبذلك لا تصبح النتيجة المباشرة لهذا الواجب أن يسعى الفرد لتحقيق سعادته أو سعادة غيره من الناس . حقيقة قد يكون مطلوبا منه تحقيق السعادة سواء لنفسه أو للآخرين ، ولكن ليس بوصفها غاية بل وسيلة ، خصوصا بالنسبة للحالة الراهنة للعالم فالיום ليس يوم سعادة ، بل يوم عمل ، ولا تعد السعادة جزءا من هذا العمل ، إلا إذا كان هذا العمل يسعى لزيادة ونشر وتقوية البصيرة الخلقية . وهنا يصبح لدينا المعيار العملي لإختيار وحسم كل التساؤلات المتعلقة بمدى صحة أو خطأ مذهب اللذة . ويعد هذا المذهب أحد النتائج المترتبة على الفهم الناقص للبصيرة الخلقية . وينبثق هذا المذهب من الاعتقاد فى محبة الناس للسعادة . وبإدراك ذلك ، يقول فيلسوف السعادة العامة ، عليك أن تسعد الناس قدر إمكانك . ولكن لا يمثل المذهب بالطبع الحقيقة المباشرة للعصر الراهن ، بصرف النظر عن تحقق أو عدم تحقق السعادة فى المستقبل لأن العمل على زيادة السعادة فى الحاضر ، يعنى زيادة العمى الخلقى للناس ، أو جهلهم بمبادئ الأخلاق إذ تميل بعض أنواع السعادة ، إلى افقائنا القدرة على التبصر ، مثلما وضعنا فى فصل سابق . وإذا لم يشعر الفرد بتجربة وواقعية بحقيقة الصراع بين الإرادات فى هذا العالم ، فإنه لا يستطيع الحصول على البصيرة الخلقية . ولما كان الخير الأعلى للإنسانية ، لا يمكن تحقيقه ، إلا إذا أصبحت البصيرة الخلقية متحققة بصورة عملية ، فإن كل أنواع السعادة التى تحجب هذه البصيرة ، تعتبر من الشرور ، التى يجب علينا التخلص منها . وتصبح كل الخبرات التى تساعد على زيادة قوة البصيرة الخلقية وإن كانت مؤلمة ، خبرات خيرة

للإنسان ، وإذا لم يكن لدينا خبرات أخرى تؤدي إلى تحقيق هذا الغرض ، إلا الخبرات المؤلة ، فإن من واجبنا في تلك الحالة زيادة حدة هذه الآلام .

ومع ذلك نكتشف سريعا عند دراستنا للخبرات العاطفية وفي ضوء معرفتنا بطبيعة الإنسان ، أن هناك حدا للقدرة التعليمية الأخلاقية للآلم ومن جهة أخرى ، هناك الكثير من الخبرات السارة التي تفيد البصيرة الخلقية ، وذلك إما بمساعدتها مباشرة ، أو في إعداد الإنسان للحصول عليها . ولئن كنا قد رفضنا ما يسمى بالأساس العلمي للأخلاق ، لأنه يؤسس الوجوب علي وقائع مادية جافة ، فإنه يمكننا الآن العودة إلى العلم ، لمساعدتنا في عملنا ، لأن كوننا قد حددنا المقصود بالوجوب ، أو واجبنا ، فإننا أصبحنا نتعامل مع الأخلاق التطبيقية ، ونسال عن كيف يمكن الحصول على هذه البصيرة الخلقية . ويجب على علم النفس مساعدتنا في ذلك الموضوع قد إمكانه وهنا تنفيذ الاقتراحات التي قدمها سبنسر في كتابه « مبادئ الأخلاق » بالفعل في المساعدة على تطبيق المبدأ الأخلاقي . ولئن كنا نرفض تماما تصور أن "سبنسر" أو أي معلم آخر قد وضع يده أو حتى لمس المشكلة الأخلاقية الأساسية إذ لقد بدا "سبنسر" مثل الطفل ، يجهل وجود مثل هذه المشكلة على الإطلاق ، إلا أننا سعداء أن نكتشف أن "سبنسر" ، عندما قد قبل بنون برهان ، تصورا أساسيا صحيحا إلى حد ما ، عن المثل الأعلى للحياة ، قد ساهم في حل مشكلة الأخلاق التطبيقية التي ندرسها الآن . فلقد أمدنا ببعض المقترحات المعقولة لتحقيق هذا المثل الأعلى .

ويظهر الإصرار على قيمة السعادة ، بوصفها مؤشرا على زيادة الحياة الصحية لمن يتمتع بها ، ثم الإستمرار في هذا الإصرار مادامت السعادة تؤدي إلى الصحة والكفاءة ، ومادامت الكفاءة مطلبا ضروريا لأخلاق عملية مقبولة ، فلا بد أن يكون هناك دائما فرض أخلاقي مسبق لقيمة السعادة ، ولكل ما يزيد منها . ويعتبر مذهب "سبنسر" إذا ما فهم بصورة محددة ، نتيجة مفيدة ونافعة لما قد أمدنا به علم النفس . ولئن كان سبنسر قد أطلال نون داع للإطالة ، فإنه كان محقا في احتجاجه على الزهاد ، الذين يرون أن الإنسان المثالي يجب أن يكون فقيرا كسولا لا يهتم بالحياة والكفاءة ، ومنعزلا عن الحياة ، الأمر الذي يؤدي إلى اعتلال صحته ، وبالتالي إلى أن يصبح أنانيا . فإن كان ذلك هو ما نعرفه معرفة علمية ، فإنه يعد بلا شك أمرا حسنا ، أن نجده معروضا بوضوح في مقالة أخلاقية .

ولكن ما النتيجة ؟ . أتعبر السعادة الغاية الوحيدة للحياة ، إن الإنسان التعيس يصبح مخلوقا مريضا ، لا فائدة منه ، وخطرا على المجتمع ؟ . الحقيقة أن سبب ذلك لا يكمن في غياب السعادة ، بل في ضرورة حصول الفرد على البصيرة الخلقية ، وكفافته في نشرها فالكفاة في تحقيق الغايات الخلقية تعد مطلباً أساسياً ، وإن كانت السعادة ضرورية ، فإنها لا تكون ألا مجرد وسيلة ، وليست غاية في حد ذاتها . لذلك نقول عليك أن تسعى لتحقيق السعادة للناس ، مادامت سعادتهم ، تساعد على اكسابهم البصيرة الخلقية حقيقة ، وكما يبين لنا النفس قدرة الإنسان على تحقيق الخير ترتبط بعدة أمور منها ، تمتعه بالصحة ، واعتقاد أنه يحتل مكانه الصحيح في العالم ، ويقدر من الأصدقاء وبعض أنواع السعادة . وعندما ينكر الزاهد مثل هذه الأمور ، فإنه يكاد يمنع نمو البصيرة الخلقية لدى الناس ، بحرمانهم من العوامل النفسية التي تساعد على تكوينها . والحقيقة كل ذلك صحيح ، ولكن يجب ألا يساء تفسيره . إن المجتمع الذي يتمتع أفراداه بالبصيرة الخلقية ، لا تظهر السعادة فيه ، إلا بوصفها وسيلة لغاية أبعد وأكبر . فإذا حاولنا إسعاد جيراننا ، وتخليصهم من مصائبهم ، وتحسين أوضاعهم بصورة عامة ، فإننا لا يجب أن نفعل ذلك ، بوصفه هدفاً لحياتنا ، وإنما بوصفنا نشارك في مسرحية كبيرة للحياة الإنسانية ، يحكم هدفها البعيد كل فصولها وتفصيلها . يجب أن يخاطب " السامري " للخير الذي يمد يد المساعدة لأحد الفقراء نفسه قائلاً « حقيقة أنى أسعى لمساعدة هذا الرجل لإبرأكي حاجته . ولكن يجب أن تكون غاييتي أبعد من ذلك . فذلك الرجل لا يحيا وحده ، وإنما هو فرد في جماعة . ولا يكون هدفي من مساعدته . مجرد تحقيق سعادته الفردية ، وإنما هدفي أن أحقق بهذه المساعدة ، ويكل أفعالي ، انسجام النوع الإنساني . فليست غاييتي تحقيق سعادته ، وتركه لحال سبيله ، بل أمل من أن أكون بتلك المساعدة أساعد على نمو وانتشار البصيرة الخلقية » . لذلك بصرف النظر عن سخرية " شوينهور " من فشته ، فإن " فشته " كان محققاً في قوله أن علينا ألا نعامل الإنسان بوصفه فرداً ، وإنما بوصفه أداة لتحقيق وخدمة القانون . لذلك يحق لنا ، بل وواجب علينا ، بالنسبة لجيلنا الحاضر ، أن نسعى لتحقيق السعادة ، إذا كان المقصود بها الكفاة الأخلاقية ، ونشر البصيرة الخلقية .

ولذلك يصبح من واجبنا وبالمثل زيادة الألم ، إذا كان الألم الوسيلة الأفضل لتكوين البصيرة الخلقية ، ولا يكون واجبنا في العصر الحاضر ، أن نقلل من الألم لمجرد أنه ألم في حد ذاته . وهنا ، علينا أن نعتمد مرة أخرى على علم النفس . فالآلم التي تنمى

البصيرة الخفية متعددة وغير محددة ، ولم يعرف منها إلا القليل . ومن المفيد حقا أن يبذل علماء النفس مزيدا من الجهد لمعرفة مدى أهمية القوى الخفية للآلم . بل إن ذلك واجب العلماء في المستقبل . عموما تستطيع القول : إن الزهاد قد بالغوا في كثرة أنواع الآلم . والآلم الجسدى يمثل نوعا من القسوة ، على الأقل لمعظم الناس . ولا ينمى هذا النوع من الآلم البصيرة الخفية ، إلا إذا تمت الاستفادة من الخبرة الجسدية المؤلمة في معرفة معاناة الآخرين ، ولا تكمن قيمة هذه الخبرة المؤلمة في إثارة عاطفة التعاطف ، التى سبق نقدها ، بل تكمن فى مدنا بالوسائل التى نستطيع إجراء تقويم مجرد لمقدار الشر الكامن فى الآلم الجسدى . لأن ذلك يمكننا من إدراك قوة الإرادة التى نسعى للتخلص منه ، ومن احترام وتقدير هذه الإرادة والواقع تمدنا الطبيعة أن بخبرات مابية مؤلمة ، تكفى لإبراكنا الآلام التى يشعر به المرء من أنواع العقاب المختلفة ، لا تؤدي إلى تحقيق هدفنا العظيم ، وتذل النفس الإنسانية تهينها .

ويختلف الوضع بالنسبة لآلام عقلية معينة . فكل تلك الآلام التى يشعر الفرد بها والتى يستطيع بها أن يترك عالم الحياة العظيم من حوله ، تعد شرورا ضرورية . ولابد من اقتناعه ، بأن الإرادة الكلية تحتل مكانا فى باطنه . لذلك ويدون التفكير فى زيادة أو تقليل مقدار البؤس الإنسانى ، نجد أنفسنا نعترض على الثقة العمياء بالنفس والاستغراق الذاتى والأنانية . ولذلك يعد من الصواب أن نسخر من كل متكبر غير واع بغبائه ، وأن ننتقد كل المغرورين مهما كان مقدار الآلم الذى قد يسببه ذلك لهم . وأن نشعر بمتعة مستحقة عندما يسقط المتكبر ، وأن يكشف المغرور أنه لا قيمة له ، وأنه لا شئ . ولهذا السبب ، لا نميل إلى إعطاء الطفل قيمة أكبر مما يستحق ، ونقل من غروره ، بالرغم من إبراكنا لمدى إحساسه بالآلم ويجرح كبريائه . وفى جميع الأحوال ، لا يجب التقليل من الآلام التى تقلل الغرور . ويعتبر النقد الصادق الصحيح واجبا ، حتى وإن كان يسبب ألما للفرد الموجه له النقد فهذا الفرد يكون غافلا عن حياة الآخر ، لأنه مستغرق فى ذاته وإذا كان من الضرورى التقليل من قيمته ، حتى ينتبه لحياة الآخر ، فأتت ملزم بالقيام بذلك ، حتى وإن كان نقدك يسبب ألما نفسيا له ويشعره بأنه لا يساوى شيئا . لأن النقد الذى ندافع عنه ، ليس ذلك النوع من النقد ، الذى يحقق نوعا من الرضا الذاتى للناقد ، وإنما ذلك النقد الذى يقف حائلا أمام كل أنواع الرضا الذاتى التى تحجب البصيرة . فلتن كان الإنسان يشعر بالرضا الذاتى من إحساسه بالراحة ، أو بعد تناول الطعام ، أو فى صحبة

الأصدقاء ، فإنه من الواجب عليه أن يكره هذا النوع من الرضا ، الذى يحجب البصيرة الخلقية ، أو يعلى من شأن إرداته فوق الإرادة الكلية ، فيكتفى بنصف العمل بدلا من إنجازه كله ، فكل ذلك يزيد من الزهو والغرور الباطل . فإذا ما خلصنى النقد من غرورى ، وإن الناقد بالرغم من قسوته ، يعد من أفضل أصيقتى . وربما الباطل النقد إلى تعاستى ، وإلى بؤسى إلا أننى أصبح أداة تسعى إلى تحقيق غايتها وتقوية ونشر البصيرة الخلقية . قد يكون اليأس سقوطا وشرا فى حد ذاته مادامت إرانتى البائسة ، إلى تحقيق تكافح انهيار غرورها ويأسها فى عزلتها ، ولكنه يظل خيرا نسبيا ، مادام طريقي للحصول على البصيرة الخلقية واضحا . إن كل الشرور يجب النظر إليها بنفس الطريقة . وبالتالي يضيق نطاق التطبيق العملى للمبدأ النفى لخيرية اللذة ، فى حياة يتم تقويمها اليوم فى ضوء هذه المعايير .

- ٢ -

ولكن أيعد مذهب اللذة مذهبا صحيحا ، إذا ما طبق فى عالم تحققت فيه البصيرة ، واكتسب كل أفراد البصيرة الخلقية ؟ وإذا بحثنا عن أرقى أنواع النشاط الإنسانى التى تتصف بالدوام ، والتى يمارسها الإنسان بعد التحرر من الأنانية ، أف تكون سعادة المجموع هي الغاية البعيدة لأفعال هذا المجتمع الغيرى ؟ .

يلاحظ أن هناك بعض أنماط النشاط الإنسانى ، التى يمكن وصفها بالغيرية والتى يمكن اعتبارها لمحات أو علامات على نوع الحياة المستقبلية ، التى يمكن أن يتمتع بها أفراد مجتمع البصيرة الخلقية . ويعد الفن والعلم والفلسفة أنماطا لتلك الحياة . ورغم أن مثل هذه النشاطات ما تزال تشكل جانبا محدودا وتمثل نسبة ضئيلة ، من نماذج العمل الجماعى للإنسانية ، ولا تؤثر تأثيرا أساسيا فى تشكيل الحاجات الخلقية فى الحالة الراهنة ، فإن هذه النشاطات ، قد باتت بالفعل من أرقى أنواع النشاط فى حياتنا ولكن السؤال الآن ، اتستمد تلك النشاطات قيمتها هذه من مقدار السعادة التى تحققها للناس أم من شئ آخر ؟ . إن الإجابة عن هذا السؤال تستلزم منا ، دراسة تعريف النوع الثانى من الواجبات الإنسانية ، أى ما يسمى بالواجبات الدائمة .

لنفرض أن الهدف الأولي والمؤقت للسلوك الإنساني قد تحقق ، واكتسب كل الناس البصيرة الخلقية ، فما الأعمال التي قد تدفعهم هذه البصيرة للقيام بها ؟ قد يشعر صاحب مذهب اللذة هنا ، بنوع من التشفي ، وينتقم من إهمالنا له ، وعلم الأخذ بنصيحته . وربما يقول " لقد نحيث آرائى جانبا ، بوصفها لا تحقق إشباعا مباشرا للحاجات الخلقية الملحة . ولكى يتم تحقيق هذا الشرط الصورى للانسجام بين الناس وجهت النصيح لفيلسوف الأخلاق أن يوجه كل مجهوداته لتحقيق سعادة البشرية بالحالة المفترضة ، فقد تم تحقيق الغاية العظيمة ، واكتسب الناس الأخلاقية . ومن الطبيعى لا يبقى أمامهم ما يفعلونه ، إلا أن يحصلوا على السعادة قدر الإمكان . وهكذا تثبت صحة أفكارى ، والقواعد التى نصحت بها . ويصبح الفرد المثالى هو من يبحث عن تحقيق أكبر قدر من السعادة ، أو تحصيل السعادة القصوى والمثالية .

الواقع أن هذا الفيلسوف متفائل جدا . وقد يكون لأفكاره عن المرحلة أو الحالة الأرقى قيمتها ، ولكنها تظل أفكارا غير محددة ، على الأقل فى جانب واحد ، فعندما نتحدث عن أن كل الناس المثاليين ، فى الحالة المثالية ، يشعرون جميعا بالسعادة ، فإنه لم يوضح ماذا يقصد بالإنسان الفرد على الإطلاق كيف تكون العلاقة بين السعادة الفردية وسعادة الآخرين ؟ . إن ما يؤكدده صاحب مذهب اللذة فى الحالة المثالية ، يتحقق الانسجام والسعادة لكل ، ولكنه لا يرى أو يذكر الصعوبات التى يتضمنها تعريف الحالة أو المرحلة المثالية ويزعم ببساطة أنه فى هذه المرحلة المثالية ، هو أنه يكون خير المجتمع ، عبارة عن المجموع الكلى لعدد الأفراد السعداء فى المجتمع ولذلك يفترض أنه فى هذه الحالة المثالية يصبح الفرد قادرا على القول بأنه سعيد ، وبالتالي كل من حولى ، يشعرون بالسعادة والحقيقة أن مفهوم الحالة أو المرحلة المثالية التى تشعر فيها كل النفوس الفردية المنفصلة بالسعادة ، ويصبح الخير ما هو إلا مجموع السعادة الفردية ، يعد مفهوما متناقضا ولئن كل الذى يدعى مصداقية وصحة المفهوم ووضوحه بذاته ، فإن من الواجب علينا إعادة فحص هذا المفهوم بعناية .

إذا ما وضع إنسان ما نصب عينه هدف تحقيق السعادة الفردية ، كما يطلب صاحب المذهب الذى فى الحالة المثلى المفترضة ، أفىستطيع تحقيق هذا الهدف ؟ يفترض الفيلسوف الذى أن الحد الأخلاقى الوحيد الذى يمنع السعادة الشخصية ، يتمثل فى المطلب الأخلاقى للغيرية ، الذى ، لا يحق للإنسان ، طبقا له ، أن يسعى لتحقيق سعادته الخاصة على بؤس الآخرين ، وعندما تصل الإنسانية للحالة المثلى ، حيث يكتسب الجميع

المزاج الخلقى ويساعد كل فرد الآخر ، ويحصل كل منهم على السعادة ، فإن هذا الحد أو المانع الخلقى يختفى . ولذا يعتقد اللذى أن القانون الأعلى هو الذى يطالب كل فرد بأن يحصل على أقصى درجات السعادة . ويدرك اللذى السعادة هنا ، بمعنى مجموع الحالات السعيدة التى يتمتع بها الأفراد ولذلك لابد أن يسعى كل فرد من أجل تحقيق متعته ، ولكن بطريقة لا تحرم الآخرين من متعهم . والسؤال الذى نفترضه هو هنا ، ألا يوجد هناك أي حد أو مانع آخر أمام بحث هذا الفرد عن سعادته ؟ ، ألا يكون المثل الأعلى للسعادة الفربية ، مثلاً مستحيلاً ، وليس فقط بسبب أن الأفراد فى الحالة العابية ينقصهم الانسجام ، وفى الحالة المثلى يظل هناك تناقص داخلى وعائى باطنى يمنع الفرد من تحقيق هذا المثل الأعلى ؟ ، ألا تمثل البصيرة الخلقية عائقا وترفض هذا المثل الأعلى ؟ على العموم هناك الكثير من الأسباب المعروفة ، التى تبرر مثل هذه السؤال . ولئن كانت هذه الأسباب لا تبرهن بذاتها على وجود تناقض فى تصور السعادة الفربية ، فإنها على الأقل توحى بوجود مثل هذا التناقض الذاتى .

فأولا : توجد لدينا الحقيقة التجريبية القديمة القائلة بأن السعادة الفربية لم يتم تحقيقها من قبل أى فرد على الإطلاق ، مادام يفكر فيها . فالإنسان السعيد يجب أن يكون قادرا على أن يقول أنا سعيد . ولكنه دائما ما يقصد أنه كان سعيدا ، لأن التفكير اللحظى فى السعادة ، يتداخل فى معظم الحالات مع السعادة ذاتها . وتلك صعوبة داخلية معروفة ، وتعترض دائما اعتبارا السعادة الفربية هى الغاية النهائية للحياة ولن نتوقف طويلا عن هذه الصعوبة ، إذا قد نالت حظها من المناقشة ، ولن نبالغ فى أهميتها . ولكننا نعتبرها أول ما ينبى إلى وجود تناقض داخلى فى المثل الأعلى اللذى للحياة بوجود صراع أكثر عمقا من مجرد الصراع بين الأنانية والغيرية .

وثانيا : نلاحظ أننا عندما يقوم شخص برسم صورة للحالة المثلى للحياة الإنسانية وبخاصة مثل تلك الصورة التى رسمها لنا صاحب منهب اللذة ، نشعر بنوع من اللامبالاة ، وبعدم أهمية المسألة كلها . وتلك نتيجة غريبة وغير متوقعة . فقد جعلنا صنع السلام ، وتحقيق الانسجام بين الأفراد الغاية القريبة للحياة ، ومع ذلك عندما يتم تصور هذا الانسجام الذى صورته لنا الفيلسوف اللذى فى صورة المجتمع المسالم الذى يسعى كل فرد من أفرادهِ إلى السعادة ، فإننا نصاب سريعا بخيبة الأمل ، ونشعر بالاستخفاف ، وبتفاهة تصور مثل هذه الجماعة المسالمة السعيدة . إن سعادة هذه الجماعة ، لن تكون أكثر من مجرد ضحكات لأصوات سعيدة ، مثل تلك التى يسمعها رجل يتناول طعامه ، فى وقت متأخر من الليل فى أحد أركان بهو فندق ، تصانف مروره به أثناء سفره . فلا تعنيه فى شئ ،

ومجرد أصوات مختلطة ، وضحكات لا معنى لها فى هذا الوقت المتأخر من الليل . ومن يبالى أكان أصحاب هذه الكروش المملئة هناك يعتقدون أنهم سعداء أم لا ؟ . حقيقة ، يبدو أن هناك نوعا من الإنسجام الذى يمكن إدراكه بصورة عامة بينهم وربما يستمتع الفرد منهم ، إذا كان واحدا منهم أو مشاركا لهم . ولكن من يقف موقف الملاحظ ، ربما لا يرى فى هذه الكتلة المتجمعة من السعادة الفرية المثل الأعلى أو مثال المثل فى الحياة .

إن شعورا كهذا الذى وصفناه ، يصيب كل مطلع علي وصف سبنسر للمجتمع المثالي . ولم ينبج من الإحساس به كل من تأمل وفحص التصورات التقليدية للجنة ، وحاول إجراء دراسة نقدية متأملة لصور السعادة التى يكثر الحديث عنها هناك . ولقد عرض الأستاذ "وليم جيمس" هذه الاعتراضات التى يمكن أن توجه لمثل هذا الوصف ، فى صور وجمل مختصرة فى كتاب عن "إشكالية الحتمية" ^(١) ونكتفى بنقلها ، لأننا لن نأتى بأفضل منها :

« من المؤكد أن كل فرد منا قد مرت عليه لحظات شعر فيها بالتعجب من التناقض الغريب لطبيعتنا الخلقية . فعلى الرغم من السعي إلى تحقيق الخير الخارجى ، وانتهاءها ، فإن تحقيقه ، يبدو كما لو كان فيه موتها وانتهاءها . لماذا يثير أي تصور للجنة أو لليوتوبيا ، فى الأرض كان أو فى السماء ، الملل من هذه النرفانا أو الهروب ؟ . إن الرداء الأبيض ، وعزف آله الهارب فى مدارس الأحاد ، ومائدة الشاي الفخمة التى صورها سبنسر فى "مبادئ الأخلاق" بوصفها المربود النهائى للتقدم ، أمور تشبه مواقف وآراء الأغبياء والمغفلين فى سذاجتها وبساطتها ولئن كنا نعانى فى حياتنا الراهنة من تلك الفوضى من الآراء والخرافات ، والنجاحات والفشل والآمال والمخاوف ، والأفراح والأحزان ، وبالتالي نتطلع لتلك الصور التى رسمها سبنسر ، فإننا لا نشعر إلا بالملل الذى يملأ صدورنا . إن طبيعتنا القلقة المتصارعة صاحبة الخلق الطيب والشرير والتى عبر عنها "مبراننت" فى لوحاته فجملت بين النور والظلمة الفاتحة والغامضة ، لا ترى فى هذه الصور الباهتة ، والألوان الفواتح ، إلا الفراغ والبلاهة ، فلا تتمتع بها ولا تفهمها . فإذا كان ذلك كل مكسبنا ، وغنيمة انتصارنا ، فإننا نقول : إذا كانت الأجيال الإنسانية قد عانت ، وبذل الأنبياء جهودهم واستشهدوا من أجل نجاح وتشكيل جيل من المخلوقات التافهة السعيدة ، الذى يحيون حياتهم بون أحزان ومشكلات ، مكونين نمونجا فريدا فى التاريخ ، لم يظهر

فى أى مرحلة من مراحل ، فلماذا لا يكون من الأفضل خسارة المعركة بدلا من الانتصار فيها ، أو بمعنى آخر ، لماذا لا يسدل الستار قبل إتمام المسرحية ، فلا يقدم الفصل الأخير ، حتى يمكن الحفاظ على قيمة عمل فنى بدأ جادا هائفا رضىا ، من أى ينتهى نهاية تافهة مخيبة للآمال .

ولا يقتصر إحساسنا بمثل هذه المشاعر فى هذه الحالات فقط ، وإنما قد نشعر بها حتى بالنسبة للصورة المثالية للحياة السعيدة التى رسمها لنا "شيلي" فى الفصل الأخير من مسرحية "برومتيوس" . حقيقة هناك معان عميقة للمثال النبيل عند شلي ، لأنه يعلن بوضوح ، أن مثله الأعلى الحقيقى هو الإنسان وليس الناس ، أو كما عبر عنه فى موضع آخر بقوله :

« روح واحد غير منقسم يحوى نفوسا كثيرة ، تكمن

طبيعته فى تحكمه الإلهى فى ذاته

حيث تتساب إليه كل الأشياء ، مثلما تصب الأنهار فى البحر » .

وعندما يقول ذلك ، فإنه يذهب بعيدا عن المذهب الذى ، إلا أن هناك بعض العناصر الغامضة فى مذهبه ، والتى لا تعد كافية لتأكيد بعده عن المذهب الذى كلىة . حقيقة يمكن القول : إن تلك العناصر تعد متسقة مع آرائنا ، فى حالة نجاح المذهب الذى فى إقناعنا بعباراته السامية عن اللة ، كما فعل "شلي" ، إلا أننا عندما نرى الشاعر يمجّد اللة الفريية فى نهاية المشهد ، نصاب بخيبة الأمل ، فنهاية المؤساة تافهة ولا تتسق مع البداية .

وعندما ننظر إلى العالم الذى تصوره بداية القصيدة ، نشعر للوهلة الأولى بأنه عالم مرعب محزن كئيب تغلفه الخطيئة القاسية . ولكن سرعان ما تبدأ الصورة فى التحسن حتى أثناء ارتكاب الخطيئة . فهناك المنظر الرائع للعلاق المعذب ، وحلاوة الحب الدافى الذى أرقه ، ويشعر الإنسان بوجود عظمة إلهية فوق الطاغية نفسه ، لا تعاني من أفعاله السيئة ، فالعالم الذى تحى بتحيا فيه هذه الأشياء ، ويشعر الإنسان فيه بوجود عظمة إلهية فوق الطاغية نفسه ، لا تعاني من أفعاله السيئة فالعالم الذى تحى فيه هذه الأشياء ليس عالما لا يطاق . فتأتى النفوس التى تغنى لبرومتيوس المكروب ، عن الأفعال الخالدة

التي تمت على الأرض ، والأفكار العظيمة والعواطف السامية . لقد ولدت كل هذه الأشياء من الصراع ، واحتلت مكانها وسط أهوال سيطرة الطاغية وطفئانه . حقيقة لا يعتبر هذا العالم عالماً كاملاً ، ويحتاج الإنسان إلى قبس من نور مثل الذي حصل عليه برومتيوس ، حتى تينبأ بانتصار الإرادة الخبرة في النهاية ، ولكنه يدرك في نفس الوقت أن هذه الأفعال والمساعي العظيمة للخير ، وهذا الولاء الأصيل والمحبة والبطولة ، يجب ألا تختفى من هذا العالم الكامل الذي قد يتحقق . وعندما ينتصر برومتيوس ويحصل على حريته ، يجب ألا نهمل هذه الأشياء ، مثلما نهمل الأواني والألوات القديمة يجب المحافظة على روحها وحياتها ، بوصفها عنصراً في الحياة الأعلى للمستقبل . فإن كانوا قد استحقوا ، فلا بد من وجودهم إلى الأبد .

وأما القيمة الحقيقية لعالمنا هذا الذي مازال مملوءاً بالشر ، فإننا قد نعرف عنها شيئاً مما حدثنا عنه ، "تيموجورهن" . فحقيقة ليس لدى هذا الكائن الغامض ، فلسفة دينية محددة ، يعرضها لنا . وعندما سئل من أسيا وبابثيا ، كان يجيب أسئلتهم البسيطة الواضحة بإجابات غامضة ، إلا أن ما يقوله لنا عن أن الحقيقة العميقة ، لا يمكن تصورها ، أمر يجعلنا نشعر ، بأن هذا العالم المملوء بالمصائب والشرور ، ليس خالياً من دلالة إلهية ، مهما كانت صورة العالم المرئي في ظل حكم "جويتر" ، فإن حقيقة الأشياء تحيا في عالم الأمل والمحبة ، حيث يكون الإله الحق فهناك روح خيرة أبدية ، تسرى وتحيا فوق الكل . واكتشاف كل ذلك في وسط الشرور ، اكتشاف القيمة الحياة الحق ، ولعدم عبثيتها .

ولكن ماذا يحدث بعدئذ ؟ . يجيب "شلي" ، أو طبقاً لتصوره ، بأن الصفة التي تحكم العالم ، تحدث الثورة ، ويقذف بزيوس في الهاوية . ولكن ما الحياة العظيمة الرائعة التي قد تبدأ الآن ؟ . وعندما تنكشف الحقيقة العميقة التي كانت كامنة وسط وتحت أهوال ومصائب حكم الطاغية ، فما هي اللغة التي يتم التعبير بها عن أمجاد هذه الرؤية السعيدة ؟ لقد أرهفنا السمع ، وأحسسنا بخيبة الأمل لقد سمعنا أن "برومتيوس" قد نهض من قاع العذاب ، ثم فكر في الحصول على كهف هادئ ، يقضى فيه المرء وقتاً طويلاً ويستمتع بالراحة وبصحبة امرأة جميلة . فهناك يمكث المرء ، ويجمع الزهور ، ويحكي القصص ، ويغنى الأغاني ، ويضحك ويبكي ، وتمضي الساعات وتتساب هاربة . ولكن ماذا يحدث لباقي العالم ؟ آه ، العالم ، أنه يصبح ببساطة مجرد مسرح لمثل هذه المتع الفورية ؟ فكل

فرد كهفه وزهوره ورفاقه وأحباؤه . فهكذا يكون كل شيء . فليس هناك نظام ، فقط مجرد صحبة طيبة ، ومتع جزئية مسلية .

لقد شعر شلى أن ذلك لا يمكن أن يكون كل شيء . فأضاف الفصل الأخير من المسرحية وترك لنا صورة غامضة عن حياة المحبة . حيث يشعر العالم كله بالحياة ، وتشارك الروح الكلية فى أنشودة الانتصار . فتشعر كل الكائنات والموجودات ، بالباعث الجديد نحو الانسجام التام ، ويأتى نوعا آخر من الوجود ، قد ينبثق من إتحادها ووحدها ، نوع أعلى من وجودها ، لا يتحدث فيه الفرد عن نفسه أو غيره حديثا منفصلا ، فليس هناك ، أنت وأنا بل هناك روح واحد غير منقسم ، يحيا فى عدة نفوس « وتنساب فيه الأشياء بعضها إلى بعض ، وتصيب فيه مثلما تصب الأنهار فى البحر » . فتدخل فى حياة ذات قيمة متعالية مفارقة ، ومهمة أبدية مستمرة ، تخدم هدفا يصعب علينا نحن الفنانين أن ندرکه إبراكا واضحا ويلاحظ هنا أن الشاعر يبتعد كثيرا عن المذهب الذى ، بالرغم من تعبيراته الشعرية عن المتعة والغبطة . فجاء التصور فى النهاية غير متسق ومتناقضا فنجد كل النفوس الفردية المستقلة ، والحياة الأعلى للروح الكلية المنتشرة فى كل شيء ، تتمتع بالحرية والمحبة ، ولم يوضح لنا الشاعر كيف تكون العلاقة الفعلية من تلك النفوس وحياة الروح الأعلى . أهكذا أصبح العالم كله يشعر بالسعادة ، لأن الطاغية لم يعد يتدخل فى متع الناس ، ولم يعد يمنع أحدا من جمع الورد ؟ أو أن المصدر الوحيد لتلك السعادة ، تخلق الناس بخلق العطاء فيهب كل منهم كل شيء لجاره ؟ أو أن المصدر الحقيقى لهذا الكمال ، يكمن وأن هذه النفوس قد تحررت من الكراهية ، وباتت لا تشعر فقط بحريتها ، وإنما بوجود غاية أعلى لحياة كلية ؟ : لقد ألمح شلى لنا ، ولكنه لم يجعلنا نشعر بالنتيجة الحقيقية فدائما ما نجد لدى شلى نظرة طفولية بريئة ، ترى أن الكراهية بين الناس ، هى الشر الوحيد ، وما الخير إلا وجود الرحمة الكلية ، أو نوع من الشفقة العامة . ولئن كان ذلك يمثل بداية البصيرة الكلية ، فإنه لا يمكن القول بأن ذلك هو التعبير الكامل عنها إذ يبدو كما لو كان الخير ، يفقد قيمته إلا إذا هناك شيء وراءه أو يمكن أن يتحقق منه ! أو لن يكون هناك أي قيمة لهذه الوحدة الحياتية ، إلا إذا كان هناك ؛ عمل ما يجب أن ينجز بعد تحقق هذه الوحدة ! أو أن البصيرة الخلقية لا يجب أن تكشف عن وجود أي حقيقة عميقة وراء لحظاتها الأولى !

ويستطيع المرء توقع ما وصلنا إليه بعد نقدها ومناقشتنا لمشكلة شلى فلقد بات ، واضحا الآن أن البصيرة الخلقية لا بد أن تكتمل ، وإلا تفقد قيمتها . فإذا كانت البصيرة

الخلقية ، تطلب منا جميعا ، أن نسلك بوصفنا كائنا واحدا واستطعنا تحقيق ذلك الشعور ، فإنه لا يحق لنا الاكتفاء به التوقف عنده ، ولابد من تجاوزه . وعلينا أن نسأل ما الذى يجب أن يفعله هذا الكائن الواحد ، بعد أن جعلت البصيرة كل الأفراد إرادة واحدة ؟ ولقد بدأنا نرى ، كما وضح عند نقتنا للمذهب الذى ، أن غاية هذه الإرادة الكلية ، لا يمكن أن تكون مجرد الدعوة إلى فصل الأفراد بعضهم عن بعض مرة أخرى . بل لقد بدت لنا مسألة النفوس السعيدة الملوثة ، مسألة تافهة للفهم العام ، بسبب أننا نشعر بضرورة الفهم الواضح للحقيقة ، وخصوصا أن الإرادة الكلية للبصيرة الخلقية ، يجب أن تسعى لتدمير كل ما يمكن أن يفصل بيننا ، أو تحويلنا لمجموعة من النفوس المنفصلة ، وأن تسعى إلى تحقيق غاية أو وحدة عضوية إيجابية أعلى من كل النفوس . إننا ملزمون بأن نجعل الروح الواحد غير المنقسم « مثلنا الأعلى . ولا يمكن أن يكون المثل الأعلى لهذا الروح ، تحقيق سعادة كل فرد على حدة أو مجرد تحريرنا من الكراهية ، وإنما يجب أن يكون شيئا أعلى منا جميعا ، وإيجابيا .

والحقيقة لن يكون في مقبرونا اتخاذ هذه الخطوة إذا كنا قد اتخذنا نهجا آخر غير ذلك النهج أو تلك الطريقة التى اتبعناها . فمثلا يهتم شعورنا بالتعاطف بموضوع فردى واحد لتعاطفنا . والتعاطف مع كل الناس يعنى تمنى السعادة لكل منهم ، وحسب تصوره لها . ولكننا رفضنا مثل هذا التعاطف الوجدانى . وقلنا : إن وقائع الحياة ، تبين لنا أن هناك صراعا بين الإرادات ، وإبراك وجود مثل هذا الصراع ، يعنى إبراك علم تمييز إرادة عن الأخرى ، بسبب شعورنا بالاستقلال أو العزلة . إن هذا الإبراك هو الشك الخلقى ذاته ، الذى يعد الخطوة الضرورية الأولى على طريق البصيرة الخلقية الحقة . والشك الخلقى يعنى إبراك هذا الصراع ثم بعد تأمل فى الموضوع ، اكتشفنا أن هذا الإبراك ، يعنى وجود إرادة حقيقية لدينا ، تؤخذ هذه الإرادات المتركة فى وحدة واحدة ، وتطلب وتسعى لإنهاء صراعها . وهذا يعنى إبراكنا لوجود إرادة كلية . ويجب أن يكون باقى مذهبنا ، عبارة عن تطوير لطبيعة الإرادة الكلية . تقول هذه الإرادة لكل إرادة فردية « عليك أن تستسلم لى أو تقول بصيغة أخرى ، دع كل إرادة فردية تسلك ، كما لو كانت كائنا واحدا ، يضم فى ذاته ، كل الإرادات الأخرى . لذلك لا تطلب الإرادة الكلية ، الرضا والإشباع

الوجداني لكل فرد على حدة ، بل تطلب الوحدة العضوية للحياة . وهي وحدة يسعى عالمنا لتحقيقها ، إذا كان الواقع التجريبي ، بالفعل عبارة عن تحقق لذات الواحد ، التي تتطلبها الإرادة الكلية على أية حال لم يعد هذا الذات الواحد يرغب في تقسيم نفسه إلى نفوس تجريبية جزئية فردية ، مثلما لا يرغب في أن ينصب نفسه ، كائنا فرديا ساميا مستقلا تتحنى له الرؤوس ويطاع بوصفه الحاكم الأعلى . إنه يتطلب حياة كل النفوس الفردية المستقلة ، وتحقيق الوحدة التي ترغب فيها كل ذات فردية مستقلة لنفسها . إن هذا الأنا يهدف إلى أكثر أنواع الحياة تنظيما ، ولم يعد هذا الهدف مجرد يسعى إلى تحقيق الإنسجام ، بل هدف إيجابي يتطلب التنظيم الكامل للحياة .

- ٣ -

ولقد واجه المذهب اللذني والنفعي أو أي مذهب على شاكتهما رفضا عمليا ، وإن كان هذا الرفض قد أخذ صورة أخرى غير تلك التي تم عرض أسبابها . فكل من حاول تحقيق المثل الأعلى للفردية ، سواء تمثل في تحقيق السعادة ، أو الرضا عن النفس ، أو اقتصر على الفرد ذاته ، أو أمتد إلي آخرين غيره ، إكتشف أنه كلما تمسك بهذا المثل الأعلى ، وبذل الكثير لتحقيقه ، شعر بتفاهة ذلك المثل الأعلى ، وعقمه ، فإذا كان هناك إشباع أو رضا نفسي حقيقي فمن المؤكد أنه لا يتحقق لأي إنسان على هذه الأرض ولا يكون سبب ذلك عدم قبول نظام الأشياء في العالم ، أو وجود تناقض وفوضى في عالم الأشياء ، بل وجود تناقضات داخلية في مفهوم الذات الإنسانية الكاملة نفسها . فدعنا نذكر أنفسنا ببعض هذه التناقضات .

لا يصبح لمذهب اللذة أي معني ، إلا إذا كان وجود الذات الإنسانية الراضية ممكنا من الناحية المنطقية . إن المثل الأعلى لهذا المذهب بكل تشعباته ، لا يخلو من عنصر واحد أساس ، يتمثل في مطلبه بتحقيق الرضا والإشباع للنوات الإنسانية ، وتحقيق كل ما يرغبونه لأنفسهم . لذلك يجب أن يؤكد هذا المذهب ، على أن ما يرغب فيه الإنسان ، يحقق سعادته ورضاه ، فإذا كان في مقدورك من الناحية المادية ، أن تحقق له كل ما يرغب فيه لنفسه ، تكون قد حققت غايته . ولكن إذا كان كل ذلك وهما ، ولا يرغب الفرد حقيقة في رضاه الذاتي فقط ويرغب شيئا أكثر من ذلك شيئا لا يتحقق في مجرد الرضا الذاتي ، ولا يمكن الحصول عليه عنئذ لا يصبح المذهب اللذني معبرا عن حقيقة الحياة . ودائما ما نشعر

بهذه الخبرات المتعارضة في حياتنا الخاصة . فنجد نفوسنا المحدودة ترغب في شيء ما ، وعندما تحصل عليه لا تشعر بالرضا الذاتى على الإطلاق ، بل قد تشعر بفقدان ذاتها . لذلك لا يمكن أن تكون غاية الحياة ، غاية لدية على الإطلاق ، أو مجرد تحقيق اللذة النهائية . لأنه إذا اكتسبنا البصيرة الخلقية ، لا نستطيع أن نرغب في حصول كل ذات ، على أكبر قدر ممكن من اللذات المنفصلة ، بينما في الحقيقة ، لا تسعى أى ذات من هذه النفوس إلى مجرد مجموعة من الاشباعات الذاتية كهذه ، وإنما تسعى إلى شيء وآخر ، لا يمكن تحقيقه أو الحصول عليه في صورة أى نوع من أنواع الإشباع الذاتى المنفصل .

وربما يتساءل القارئ عن البرهان على هذا التناقض الذاتى للرغبة ، الذى : إن كل النفوس الإنسانية تعاني منه . والحقيقة أن البرهان يمكن فى الواقعة العامة التى تبين أن شعور الفرد بحياته الفردية ، يعني وعيه بوجود قيد محزن . ودائما ما يلاحظ كل فرد منا ، هذا القيد أو الحد المحزن عند الآخرين أولا . وتعتبر المعرفة به عن نفسها فى النقد الشخصى . فإذا قمنا بعرض الموضوع أولا فى صورته السانجة ، نلاحظ أن الشخص الملتزم بالمبدأ الذى فى حياته ، وبمحاولة الحصول على أكبر قدر من الإشباع ، لا يشعر بالإعجاب ، تجاه الشخص الذى يتظاهر بأنه قد حقق الرضا لنفسه ، وإنما بقدر كبير من الاحتقار . إذ يرى الإنسان أنه شخص مقيد بقيود خطيرة ، ويشعر بالكمالات التى ليست لدى الآخر حينئذ يحتقر إعجاب الفرد الآخر بنفسه ، لأنه ببساطة ، إعجاب يقوم على الوهم . وتجده يحدث نفسه قائلا إذا استطاع أن يرى نفسه ، كما يراه الآخرون ، لا يمكن أن يشعر بالرضا الذاتى . ولذا يبدو أن النقد ، يهدم مبدأ اللذة . فإذا كان على الفرد ألا يكون راضيا ، عندما يكون بالفعل مشبعا ، وأنه يجب ألا يكون راضيا عن نفسه لأنه ينقصه بعض بعض الكمالات فإن الفكر القائل بأن الذات تبلغ غايتها إذا حققت الرضا النفسى الداخلى ، يتم التخلّى عنه لذلك لا يحق للفرد اللذى ، أن ينتقد الإنسان السعيد ، الذى لا يؤذى أحدا بسعائته . فلقد حقق غايته أو اقترب منها ، فدعه وحده . بل ويعد نقده جريمة .

ولكن لا يمكن أن يحدث ذلك ، فالكل يشعر ، أن هذا الرجل لم يصل إلى الغاية الحقة . وبالرغم من أن هذا الشعور فى حد ذاته ، لا يثبت شيئا ، إلا أنه يعدُّ بعد الإشارة

الأولى لدى كثير من الناس إلى وجود حقيقة أعمق . وعلى أية حال ، سريعا ما تنفذ هذه الحقيقة إلى القلب ، فعندما يشرع فرد آخر في توجيه النقد بدوره إلى ، أكون قد مكثت منقبضا ، وحدثت نفسى قائلا ، أيتها النفس كم أنت سعيدة « ثم يجئ من يقول لى أنت أحمق » وأشير إلى النقض الكبير فى سلوكى ، أو فى خلقى ، أو فى معرفتى فباتت لدى الآن خبرة غريبة بمجموعة من الأهواء المتقلبة . لقد سبب لى هذا الناقد ألما فظيعا . وربما أشعر بالكراهية نحوه ، ولكن عندما أفكر وأعيد التفكير فيما قاله ، أشعر بصواب نقده أن هذا القيد الكبير موجود بالفعل ولا أستطيع التخلص منه ، ولذلك ليس أمامى إلا الشعور بالمعاناة من وجوده . فإذا لم يكشف الناقد الحقيقة أمامى ، لظلت سعيدا . ولكن بعد أن تظهر الحقيقة ، فإن من العبث التفكير فى العودة لحالة البراءة الأولى التى كنت عليها قبل هذه المعرفة .. فأتأ أحمق وجاهل بالفعل ، وكيف أهرب من ذاتى ؟ خللت يبالأسف على سعادتى المفقودة ، فى الاقتناع بهذا الكمال الوهمى .

أحقا لا أستطيع العودة إلى الجهل وإلى الوهم السعيد بقيمتى وسعادتى مرة أخرى ؟ . من المؤكد أن ذلك فى استطاعتى . وما على إلا تملق ذاتى ، وصب اللعنات على هذا الناقد ، والحديث عن غيرته وغيبائه ، وما هى إلا فترة قصيرة من الزمان ، حتى أعود لحالتى الأولى ، حالة الجهل والبراءة . فأتسى النقد ، وأشعر بالسعادة والرضا . ولكن مرة أخرى ، قد تنور ذاتى الواعية على هذه الخديعة . فالنقيصة موجودة ، وأعلمها تماما . يمكن لجهلى أن يقضى عليها ويمحوها ؟ . فلئن كان الشعور بهذه النقيصة ، أمرا سيئا ، فإن تصور استمرارى فى الحياة ، دون معرفتها ، يعد أكثر سوءا . ولئن بدت حالتى الأولى من البراءة تثير الشفقة ، فإنها تزيد الآن بالفعل من إحساس بالألم ، الذى كان من الممكن أن أتجنبه إذا كنت قد شعرت به فى هذه الحالة الأولى . وأرتعش كلما تنكرت كيف كنت وسط هذا الإعجاب الذاتى ، أحمق طيلة الوقت ، ولا أعرف الناس على حقيقتهم . ولذلك وبالرغم من الألم الذى شعرت به من هذا الكشف ، أشعر شعورا بفيينا ، بأتى لا أرغب فى العودة إلى حالة الجهل الأولى ، بالرغم من السعادة التى كنت أشعرها هناك . فلقد كانت جنة الحمقى ، ولكنى استطعت الهروب منها . عرفت نقيصتى ، وفضلت تناول ثمار المعرفة ، والطرده من هذه الجنة ، ولئن كنت أحيأ حالة من التناقض . وتتعذب نفسى

الحساسية الحمقاء ، فإننى أفضل الألم والمعاناة ، وأحتقر فكرة الهروب بالوهم أو بالنسيان أو بأى وسيلة أخرى ، ولا أقبل بقل من التخلص من هذه النقيصة والتغلب عليها . بل وأدرك ذلك تماما وأصر عليه ، حتى إذا أدى التخلص من هذه النقيصة إلي تدمير ذاتي . ومن الأفضل معاشة احتقاري لذاتي ، والشعور باحتقار الآخرين ، عن العودة لسعادة الحمقى . أو إذا كانت معرفة حقيقتي ، يصاحبها الإحساس بالفناء ، فمن الأفضل مواجهة الموت ، عن الحياة في الجهل الخادع أه ، كم أشعر بتعاستي ، فهل من مخلص ؟

أ يكون ذلك مجرد انفعال وجداني ، أم أنه نوع من الفكر والتبصر ؟ . الحقيقة ، بالرغم من أنه ما يزال فكرا ناقصا ، فإنه يعد صورة من صور البصيرة الخلقية . إن الآلام التي نتجت من الشعور بالإعجاب الذاتي تعد في الحقيقة نوعا من الإعجاب الذاتي نفسه أو من الغرور ، الذي سبق أن احتقرته النفس ، ولكن فقط من خلال هذا الألم ، يستطيع الناس تجاوز القربية وغرور الإحساس بالتفرد . لأن هذا الحب الذاتي المجروح ، الذي يرفض الإدارة ، بالعودة إلى أوهامه القيمة يشبه ما قد وضحه آدم سميث من قبل ، عبارة عن تعبير وجداني ينتج من وضع أنفسنا في وضع من يقومون بتوجيه النقد لنا فنرى ، عيوبنا وحدودنا التي يرونها . وتوحد إرداتنا نفسها بإرانتهم ، لأننا نترك وجود هذه الإرادة . ولذلك عندما نشاركهم إحتقارهم ، نترك بصورة جزئية ، ونشارك في الإرادة الكلية التي تعرف كل الحدود القربية وترفضها . ونشعر شعورا مباشرا ، ونلاحظ بصورة علمية ، حقيقة وجود قاض عادل فوقنا جميعا ، لا يشعر بالرضا من سعادتنا القربية المنعزلة فقط ، بل يطالبنا بتحطيم كل الحواجز والحدود القربية ولذلك نصبح من الناحية العملية أبعد عن المذهب الذي بل ونكون قد تجاوزناه إذ نرى أنه مادما نحن ضعفاء في نظرة كل منا للآخر ، فإننا يجب أن نكون أضل من ذلك أمام الله . لذلك تجد أن المثل الأعلى ، الذي يجب أن نسعى إليه في حياتنا ، أن نحيا حياة لا يحتقر فيها كل منا الآخر ، ولا يقلل من شأن الآخرين ، لم تعد مثل هذه الحياة ، حياة النفوس القربية المستقلة التي يحصر كل فرد فيها نفسه في شأنه ، وإنما حياة تفقد فيها الذات نفسها ، في وحدة أعلى لكل النفوس الواعية .

وربما يبدو هذا المقصود أو المفهوم ، بعد كل ما عرفناه ، مفهوما ذاتيا ، ولكنه مفهوم عملي

ومفيد فى حياتنا اليومية ، فنقدنا قيود الآخرين ومطلبنا منهم التخلص من هذه القيود والتضحية بسعادتهم ، حتى يمكن إزالتها ، ربما يبدو مطلبنا ذاتيا فى البداية ، أو صورة من صور النقد العاطفى ، ولكن عندما تتور الدائرة علينا ، ونشعر بمرارة النقد ، ونرى قيودنا وحدودنا ، التى عشنا طويلا مقيدين بها . نكره أنفسنا بسببها ، ونرفض الهروب من الأكم بالنسيان لهذه التقيصة ، إننا ننتقل من هذا النقد الذاتى إلى شئ أعلى ، فنقبل بحزن وألم وجهة نظر من يقف معارضا لنا من الخارج ، ننتهى إلى قبول مطالب الإرادة الكلية . فإذا كانت هناك إرادة تقبل فى وعى أو عقل واحد كل الإرادات المنفصلة ، فإنها لن ترغب قبول حدود أو نواقص كتلك التى نشعر بها وإنما تكون بمثابة الناقد المطلق لنا ، وفى الوقت نفسه الذات المسئول عن تحقيق الانسجام بيننا . فتمزق وتحطم الحدود والفواصل الفردية ، مثلما يزيل العمران الجديد الغابات والأحراش القيمة ، تطلب توحنا فى روح واحد ، وأن تتصف هذه الوحدة بالكمال . ولكن إذا نظرنا إلى هذه الإرادة الكلية ، بنفس نظرتنا إلى المذهب اللذى ، الذى تقوم بورته النموية على الحالات الفردية المنفصلة ، فإننا لن نستطيع ببصيرتنا الخلقية ، تحقيق هذا الروح الكلى فى أي لحظة حاضرة أو مستقبلية من لحظات حياتنا . ونترك أيضا مدى رغبتنا فى التدمير الذاتى ، مايمنا قد عرفنا ، أن الإعجاب الذاتى يعنى غياب الكمال .

- ٤ -

بعد هذه الفكرة العامة عن النتائج الأخلاقية للمذهب الفردى ، دعنا ندرس بعض صوره بشئ من التفصيل . والمذهب الفردى ، إذا نظر إليه ، بوصفه الاتجاه الذى يرى المثل الأعلى للحياة ، هو الفرد السعيد المستقل لا يكون إلا الاتجاه المعبر عن أصحاب الميول الطبيعية ، الذين يعتقدون أن السعادة موجودة بالفعل بوصفها مقياسا إنسانيا عادلا . فيتمتع الأطفال ومن يفكرون تفكيرهم من الرجال ، بآثانية أو ذاتية بريئة ، أو عندما يسلكون سلوكا غيريا ، يكون مثلهم الأعلى أن يصبح الآخرون مثلهم . فنجدهم يشكلون مفهوما عن الحياة أشبه بمفهوم سمع به كاتب هذه السطور ، من أحد رفاق دراسته ، الذين اعتركوا الحياة ، وأستطاعوا الحصول على النقود والثروة . فكان حديث الرجل مع كاتب هذه السطور حديث الأصدقاء حول الموضوعات المختلفة ، التى غالبا ما

يتحدث بها الشباب . وعندما سألته عن وجهة نظره في الحياة بعد خبرته بها . أجابه بصورة واضحة ومحددة كعائته دائما ، بقوله : إن الحياة السعيدة تكمن في قدرتك على مساعدة الأصدقاء ، وهزيمة الأعداء والخصوم . ولئن كانت الفكرة قديمة ، وتعرض لها سقراط في مناقشة مفهوم العدالة ، مع السوفسطائيين ، فإن الصديق المتحدث لا تشغله تلك الحوارات السقراطية ، ولا يعتبرها ضمن الموضوعات المستحقة للتفكير . على أية حال وبالرغم من ذلك ، تمتاز الإجابة بالصراحة ، وتضع بوضوح الإعتقاد في وجود مجتمع يجمع الأصدقاء والناجحين ويهزم الخصوم والفاشلين ، على قمة الأهداف التي يجب السعي إليها . وتلك بالفعل الفربية التي يجب أن يؤمن بها الإنسان الناجح محدود التأمل ، الذي يقسم العالم إلى قسمين ، من معه ومن ليس معه ، أو مثل الأبقار ، التي تدر اللبن والعقمة . وبالطبع لن يعاني فرد كهذا معاناة فاوست » عندما قال « إن البغضاء تستهويننا مثلما تستهويننا الملكية » إذا كانت لفرد كهذا ، بصيرة خلقية ، فإنها تعد في تلك المرحلة بصيرة ناقصة . إنه يسعى فقط لتنمية ذاته من خلال الآخرين الذين يطلق عليهم أسم الأصدقاء . أما الذين ، لا يتعرف على ذاته في وجودهم ، فإنهم الأعداء أو الخصوم .

وقد لا يستطيع معظم الناس تحقيق هذه الصورة من صور المنهج الفردي . فيقضون معظم فترات حياتهم مصابين بخيبة الأمل واليأس . فلم تستطع الذات تحقيق رغباتها في الاستقلال المثالي ، ووقف العالم العنيد حائلا أمام رغباتنا . وشعرنا بضعف قدراتنا ، وتفاهة خططنا . وكان على الذات البائسة والمهزومة ، أن تبحث لها عن مهرب . وبذلك نلاحظ أن الفربية ، دائما ما تكون لها صورة أخرى غير تلك الصورة التي عهدناها . فنحاول أن نحقق في داخلنا ما رفض العالم الخارجي تحقيقه ، وما لم نستطع تحقيقه في الخارج . ففي داخلنا تتمتع أفكارنا بالحرية ، وتتحرر مشاعرنا ، من سطوة العالم وما يبيته التي لا يمكنه من إدراك مشاعرنا وأفكارنا في الخارج فدعنا نحقق في باطننا ما لم نستطيع تحقيقه . فدعنا نستمد من نواتنا ، ما لم نستطيع الحصول عليه من الخارج . دعنا نتجح في الداخل ، بالرغم من فشلنا في الخارج فنتجح ونكتمل في الداخل ، حتى لو فشلنا في الخارج . وبذلك وبالرغم من سوء الحظ ، نستطيع التخلص من قسوة العالم ، ونحقق النجاح الذاتي .

ولا حاجة بنا لتذكير القارئ بالتطور الكبير الذى حققه هذا النمط من المذهب الفردى فى ذلك الاتجاه . والألب مملوء بنماذج التحقق الذاتى الداخلى ، التى تسعى إليها من واجه صعوبة تحقيقها فى الخارج . ويعتبر من على شاكلة هاملت وفاوست ، وكثير من القديسين وأصحاب الحركات الدينية نماذج مألوفة لنا على مثل هذا النوع من المذهب الفردى . ولقد عرضنا فى فصل سابق ، للمذهب الفردى الرومانسى ، ولم نتعرض لتفصيلات عنه ، وإنما يكفينا أن نوضح فى هذا المقام ، أن كل نماذج هذا الإتجاه تنقسم إلى فئتين تمثلان القربية العاطفية والقربية البطولية . وهى نفس صور الأتانية النبيلة التى تدافع عنها المذاهب اللنية . وهى عن مجهودات لإيجاد الذات الكامل والسعيد . ولذلك فإن فشل هذه المجهودات ، يعنى فشل كل من المذهب الفردى ومذهب اللذة .

لقد سبق أن رأينا ، كيف كان معيار الكمال ، الذى حدده المذهب الفردى العاطفى ، معيارا غير مستقر وكيف كان التغيير جوهر حياته . وتعترف الذات العاطفية ، بأن العالم لا يستطيع فهمها ، أو قبولها . ولكنها تصر على أن هذا الإهمال يتأتى من أن العالم ، لا يستطيع أن يقدر قوة وجمال الحياة العاطفية الباطنية ، ولذلك يكون مثلها الأعلى ، متمثلا فى الإخلاص لثقافة الروح الجميل ، وفى تحقيق استقلال هذا الروح عن كل جوانب الحياة فدع كل ذات تحقق لنفسها الخلاص وليس هناك اعتراض على خلاصها ، ولكن عليها أن تترك أنها لا بد أن تحيا بعد الخلاص ، حياتها المستقلة ، داخل مشاعرها الخاصة والمنفصلة فى عالم اللذات العليا . ولئن كانت مثل هذه الحياة تثير اهتمام فيلسوف الأخلاق ، فإنه ، لا يكون مقتنعا اقتناعا حقيقيا بمثلهم الأعلى ، بل وغالبا ما يؤدى رفضه المباشر والصريح لهذا المثل الأعلى ، إلى أن تواجه هذه الذات الجميلة الحساسة نفسها ، وترى تفاهة وسخافة سعيها إلى هذه الأوهام الذاتية ، وكيف تبدو هذه الحياة البائسة من المتع والمساعى الداخلية العميقة ، حياة تافهة ولا قيمة لها ، لكل من ينظر إليها من الخارج نظرة حيائية ، حيث لا يرى فيها إلا أوهاما ونفاقا . والحقيقة دائما ما نتذكر قصة القرد الذى وضع نيله فى الماء المغلى ، حتى يشعر بطبيعة وقيمة فن الطبخ ، كلما رأيت هذا الفيلسوف المثالى الذاتى العاطفى . فعطيك أن تجعله يضحك من القلب مرة أو مرتين ، ويدرك مدى ضحالة ثقافته . فيسأل نفسه قائلا . لماذا يحتل شعورى هذه القيمة ؟ ثم

يستقيظ ، فيكتشف أن مثله الأعلى ، ليس إلا حلمًا مزعجًا ، وأن خبرته لا قيمة لها ، لأنها نتاج فكرة الخاص ومن صنع أوهامه . إن فاوست اكتشف هذا ، وكذلك يستطع كل إنسان عاقل . والسبب الحقيقي لعدم قدرة حصول « مفستوليس » على روح فاوست ، أن فاوست استطاع إدراك حيلته بقتله الذات . إن العاطفي متقلب المزاج ، يكون تابعًا للشيطان ، ولا حاجة لتوقييع عقد معه . يحملق في كل مرآة تصاففه ، وينب الحظ ، الذي جعله يتحرك بسرعة في هذا العالم ، يهمس لنفسه دائمًا وبدون إنقطاع أن السكون أفضل شيء ، ولذلك يظل ملعونًا إلى الأبد من قبل البصيرة الخلقية ، إلا إذا أنقذته معجزة الفضل . والجدير بالذكر ، أن هناك واحدًا أو اثنين من كتاب القصة في هذا البلد ، قد حققا شهرة من القصص العاطفية عن الحياة الجامعية التي لا تكشف فقط عن ضيق الأفق ، بل والروح المقيتة . فريما قد يتوب هؤلاء المؤلفون الصغار ، قبل فوات الأوان .

وتعتبر الصورة الضخمة أو العملاقة للمذهب الفردي ، أقل خطرا على الأخلاق ، وأن كانت أعلى في القيمة . وسريعا ما تبرز صورة برومثيوس في أذهانتنا ، عندما نفكر في هذه النظرة للحياة إذ يعتبر برومثيوس الممثل الأول للعملاقة ، والتي لا توجد طريقة أفضل لوصف روحها ، من تسميتها بدعة برومثيوس ، بوصفها أفضل البدع الأخلاقية وآخرها .

فإذا كان العالم لا يضمن لك الحرية الخارجية ، وتؤمن بقداسة وعظمة الحياة الداخلية للعواطف السعيدة . وتحققها لدى الآخرين ، وترى أن البصيرة الخلقية لا تستطيع الموافقة على مثل هذا الانفصال الذاتي عندك . أو عندهم . فلا بد أن تبحث عن صورة أخرى ، تحقق بها نموك الذاتي . لا بد أن تكون شيئًا ما . ولم لا تكون بطلا ؟ فمن الممكن أن يكون المثل الأعلى ، عبارة عن عالم من النفوس الشجاعة ، التي ترى كما لها في حرية الفعل . ولئن كان برومثيوس قد أعطى لهذا المثل الأعلى قيمة خاصة ، بسبب أنه كان يتحدى زيوس نفسه ، فإن المثل الأعلى هو نفسه في صورة متواضعة إلي حد ما ، يوجد لدى الكثير من الناس ، الذين يتمتعون بسعادة محدودة ، ولكنهم يتحلون بقدر كبير من الطاقة ، لا يعرفون الكثير من الشعر ، فحياتهم موفورة بالعمل والصحة ، ولا وقت لديهم للعواطف ، وبالرغم من عدم معرفتهم لإسم برومثيوس ، ولأعماله ، فإنهم يعرفون معنى صراع الإنسان في هذا العالم . لا يهتم أي منهم بأراء الآخرين ، فلا حكم فوق حكم الله أو ضميره ولا يحيا حياة القداسة ، وإن كان يتحلى بمائة الخلق . ويمكن القول : إنه

ينتمى إلى جيل إخيل » ، يؤمن بأبدية الصراع مع الشر . يحترم الآخرين . ويسعى لفعل الخير ، ولكنه يعتقد أن إكساب الناس الشجاعة مثله ، يعد أفضل الواجبات التي يجب أن يلتزم بها ويعتبر الذات النشيط الوحيد الذى لا يقهر ، أفضل أنواع الكمال أو مثال المثل ولا يتصور أن البصيرة الخلقية ، يمكن أن تذهب أكثر من الموافقة على هذه الحياة .

ولقد كان هناك الكثير من الصورة المختلفة لمذهب العملاقة . فالبونوية كما نعرف ، مذهب مؤسس كلية على إنكار الذات والتحكم فى رغباتها ومع ذلك ، وبنوع غريب من الجدل الخلقى ، تعد البونوية العملاقة ، وتستطيع أن تجد فى النصيحة البونوية التى وردت سوتانيباتا ^(١) واحدة من أفضل صور اعترافات العملاقة .

« اترك العصا ، ولا تؤذ أحدا من المخلوقات ، ولا ترغب فى صديق أو ابن ، وعش وحيدا مثل وحيد القرن »

« إن من يصادق الآخرين ، ويتوحد إليهم ويحبهم ، لا يخل حبه من الألم ، وإذا كان البؤس مولود المحبة ، فليعيش الإنسان وحيدا مثل وحيد القرن »

« إن من يفقد ذاته فى الصداقة ورفقة من يثق بهم ، فعليه أن يترك خطر هذه الصداقة ، وليحى وحيدا مثل وحيد القرن »

« لتكن علاقة الفرد مع أطفاله وزوجه ، مثل أغصان شجرة البامبو ، تتشابك وتتعانق ، ولكن لا يعلق بها شئ ، فأفضل حياة ، أن تحيا مثل وحيد القرن »

« مثل حيوان طليق فى الغابة ، يبحث عن طعامه وقتما يشاء ، يحيا الإنسان العاقل فقط من أجل إشباع رغباته ، ويحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« مثلما يشعر الزهاد بالتعاسة ، يشعر الأزواج بها فى بيوتهم ، فعليك ألا تهتم كثيرا بأطفال غيرك ، وتحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« إذا كان للفرد رفيق ، عاقل حكيم ، وتشارك فى النجاة من الأخطار ، فليحى معه سعيدا . »

« ولكن إذا لم يجد هذا الرفيق العاقل الحكيم ، فطيه أن يحيا حياة ملك هجر مملكته ،
ويحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« عندما ترى سوارين من الذهب اللامع ، اللذين صنعتهما صائغ ماهر ، يحتكان
ويتضاربان مع بعضهما مع بعض ، عندما يلتقيان حول معصم واحد ، أفليس من الأفضل
أن تحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« إذا ما تعلق بإنسان آخر ، وفكرت فيما سوف تناله من توبيخ وإهانة ، أو ليس من
الأفضل أن تحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« إذا كنت قد تغلبت على البرد والحر ، والجوع والعطش ، والريح والشمس الحارقة ،
أفلا تستطيع أن تحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« إن من لا يعبد ذاته ولا يبحث عن متعة أو لذة أو سعادة في العالم ولا يلهث وراء
مطالب الحياة وزخرفها ، ولا ينطق إلا بالحق ، دعه يحيا وحيدا مثل وحيد القرن » .

« مثلما استطاع الفيل الضخم القوى ، أن يترك القطيع يحيا سعيدا في الغابة ،
عليك أيضا أن تحيا وحيدا مثل وحيد القرن » .

« إن العلاقة ثقل من السعادة ، والارتباط يقلل من المتعة ، ويزيد من الألم ، فالعلاقة
أو الرابطة مثل سنارة صيد السمك ، والإنسان العاقل الحكيم ، عليه أن يحيا وحيدا مثل
وحيد القرن »

« عليك أن تمزق العلاقات ، وتتخلص من الروابط والقيود مثلما تتخلص السمكة في
الماء من الشبكة ، ولا تنظر إلى الوراء وتشبه بالنار في الحريق ، لا تشتعل في الأشياء
المحترقة من قبل ، فتخلص من الروابط وعش وحيدا مثل وحيد القرن »

« إذا تأملت الوجود ، وشاهدت بؤس الحياة فطيك أن تحيا وحيدا مثل وحيد القرن »
« إن التخلص من الرغبة ، لا يحتاج إلى الحمق ، بل إلى الحرص والتعلم والثقة
بالنفس ورباطة الجأش والقوة والقدرة ، ليحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« مثل الأسد لا يرتعش في النزال ، والريح لا تمنعه الشباك ، والزهر لا يعلق به الماء ، عليك أن تحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« مثلما يهزم الأسد الحيوانات ، ويختال منتصرا ، كما لو كان ملكا على الحيوانات ويزهو بنفسه فكل شيء ملكه ، وكل مكان مسكنه ، عليك أن تحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

« إن المجتمع ما هو إلا مجموعة يخدم بعضها بعضا ، كل من أجل مصلحته ، فمن الصعب وجود صداقة نقية ، أو أصدقاء تون مصالح ومنافع ، فلا يعرف الإنسان إلا مصلحته الخاصة ومكسبه ، لذلك ، دع الإنسان يحيا وحيدا مثل وحيد القرن »

وعندما يتأمل الفرد المثل الأعلى لهذا المذهب الفردي البطولي في صورته النقية والخالية من أي متع حسية ، ومع ذلك يعد معبرا عن النبل الأعلى ، فإنه يصعب عليه تقويم قيمته تقويما صحيحا ، إلا إذا اعتمد على بصيرته الخلقية في مثل هذا التقويم ، وبعد أن تقول كلمتها فيه ، ولكن ولحسن حظنا عند محاولة حكمنا على رغبة رائعة كهذه ، فإننا لا نترك لرأينا الشخصي في الحكم . فحسب الافتراض ، لا تمثل إرادة العملاق ، الإرادة الكلية لعالم الحياة . وكيف يترك الكائن الواحد الحاوي لكل النفوس ، هذا المسعى الذاتي للوحدة ؟ أو العزلة ؟ ألا تعد هذه الحياة البطولية نتاج السباحة في النهر العظيم للحياة الكلية ، أو إحدى فيوضاته ، فإذا ما انفصلت عنه ، وكونت بركة مستقلة بذاتها سريعا ما تخف سريعا ، تصبح قطعة من الطين ؟ . والدليل على ذلك ، ما يبقى من صديقك البطل ، إذا أخذت بكلماته ، وتركته وحيدا مثل وحيد القرن ينحدر سريعا إلى مستوى الحيوان البدائي . إن صفاته التي اكتسبها ، جاءت من صراعة مع الآخرين ، ويسبب إحترامهم له . فإذا أعرضت عنه ، وأمتنعت عن مخاطبته ، والإعجاب به ، أو حتى عن الصراع معه وتجاهلت وجوده ، تلاحظ سريعا أن تلك الأمور الخارجية ، قد أنت إلى التأثير في شعوره الباطني بالبطولة ، ففي الحقيقة كان بطلا بسبب علاقاته العضوية بالعالم من حوله ، وسعيه للعزلة مجرد وهم . ألا يمكن لفستوليس « أن يضحك هنا أيضا ؟ .

ولا يكون العملاق بطلا في الملهاة فقط ، وإنما في المؤسسة أيضا . وكما نعرف ، دائما

ما تكشف المؤسسة عن تعاسة وتفاهة الحياة الفردية ، والإنسان الخلق ، يكشف بمجرد اكتسابه للبصيرة الخلقية أن مصيره لا يرتبط بذاته ، وإنما بالحياة من حوله أو بالحياة المثالية له . وما المؤسسة إلا تعبير عن إحدى طرق اكتساب هذه البصيرة .

وباختصار شديد ، فإن ما تؤكد به بدعة برومثيوس ، على أنه الأفضل ، وبالأخص التطور الشامل لكل جوانب الحياة ، شئ لا يمكن تحقيقه لحياة فردية ، وإنما للحياة عامة . ولذلك تتناقض العملاقة ذاتها دائما . إذ تقول أنا الذات المحدود ، التي تعتمد في كل صفة من صفاتها على العلاقة الحية الثابتة والدائمة مع الناس الآخرين ، يجب أن أكون كاملة ومستقلة ولا متناهية من الناحية العملية . ولكن طلب ذلك يعنى طلب تدمير وهدم نفس ، وهدم العملاقة معي . فالحياة التي تسعى للكمال مع أي مجموعة من النفوس ، لابد أن تكون حياة قلقة . ولذا لا يمكن أن يوجد المثل الأعلى هنا .

- ٥ -

وهكذا نجد أنفسنا وبقدر إمكاننا قد وصلنا إلى تحديد مثلنا الأعلى من دراسة هذه الصور الناقصة للمذهب الفردي . وقد نسأل أنفسنا الآن ما العمل تطلبه البصيرة الخلقية بالنسبة لأخلاق المستقبل ؟ أو للأخلاق الإنسانية الممكنة في المستقبل ؟ ما المهمة المثالية الإيجابية التي يلتزم بها المجتمع الذي يحقق لإفراذه البصيرة الخلقية ؟ إن البصيرة الخلقية تطالب بتنظيم الحياة . بمعنى أن عليك أن تجد عملا تقوم به الحياة الأخلاقية الإنسانية في المستقبل ، ولابد أن يكون عملا محددا واضحا ، يسمح لكل لحظة من لحظات الحياة الإنسانية ، مهما كانت انماط هذه الحياة الإنسانية ، بأن تسهم في تحقيق هذا العمل . فإذا ما وجد هذا العمل ، وتم الموافقة عليه ، يكون هدف التقدم الإنساني قد تحقق . حينئذ يحدث الانسجام والتوافق ، فهناك التعبير السلبي للبصيرة ، وهناك العمل ، وهناك تنظيم لهذا العمل . ولن يصبح هذا العمل ، عمل النوات الإنسانية المنفصلة ، وإنما عمل يقوم به الإنسان بوصفه إنسانا . فلا يهتم كل فرد بسعادته الخاصة ، أو بمقدار ما حققه من السعادة لنفسه ، لأنه لم تعد هناك إرادات فردية مستقلة ، بل إرادة كلية ، تعمل من خلال كل الأفراد ، مثلها مثل إرادة عاشقين ، اتحدت حياتهما في حياة واحدة ، فلم يعد

يسأل أى منهما ، عن ذلك كماله أم كمال الآخر الذى يحيا معه . فلقد وحد الحب بينهما ، وأصبحا شخصا واحدا . وعلى مثل هذه الصورة ، يجب علينا أن نتصور الحالة المثالية للإنسانية . ونسعى بالبصيرة الخلقية إلى التغلب على ما يمكن أن يعطل تحقيق هذه الحالة المثلى للإنسانية .

وربما يسأل القارئ عن : ما هو العمل الذى يمكن أن يحقق الإرادة الكلية الحقيقة أننا لا نعرف طبيعة هذا العمل معرفة كاملة . وعلينا أن نسعى لكشف الأعمال التي تهدف إلى تنظيم الحياة . ولئن لم يكن فى مقدورنا تحقيق المعرفة الكاملة لتنظيم الحياة فإننا نستطيع أن ندرك الاتجاه العام ، الذى يوجه النشاط الإنسانى نحو هذه الغاية ، فنحن لدينا بالفعل بعض الأنشطة التى تسعى لتحقيق التنظيم العام لحياة القائمين بها ، مثل الفن والبحث عن الحقيقة والروح العامة . فالجمال والمعرفة والدولة ، موضوعات مثالية ونموذجية ، تتطلب ممن يشتغلون بها الانسجام والتوافق والتحرر من الإنانية والولاء اللاشخصى . ويلاحظ أن الضعف الإنسانى يجعل المشتغلين بالفن أو العاملين فى خدمة الدولة ، يحدون عن المثل الأعلى الذى يخدمونه لتحقيق مكاسب ذاتية وطموحات شخصية . والأخطاء التى تقع فيها مثل هذه النزعات الفربية معروفة بصورة عامة . فالعلاقات العامة واللاشخصية ، والحياة الرسمية أو الوظيفية ، تتجه إلى الغاء أي قيمة ذاتية للفرد . أثناء أداء وظيفته ، فيحيا فى فترة العمل من أجل عمله . وتكون الدولة هى كل شئ . كذلك تتجه كل المذاهب النقدية الجادة ، إلى إهمال أو إغفال السعادة الشخصية للفنان ، والمتعة الذاتية للفرد القائم بالنقد . فلا يعتبر العمل الفنى أو النقد الذى يوجه إلى هذا العمل ، مصدر سعادة فربية للفنان أو للناقد ، فكلاهما يعمل فى خدمة آلهة الفن أو الفن الإلهى ذاته ، ومع ذلك ، وبالرغم من الاعتراف بضرورة هذا الولاء المثالى من الفرد لدولته أو لفنه ، فإنه مازال هناك الكثير من رجال الدولة التقليديين ومن الفنانين ، يثبتون لنا أن هذه الأنشطة مازالت شخصية وذاتية إلى حد ما ، وأنها مازالت عاجزة عن التغلب على الفربية وعلى توجيه الإنسان لحياة أخلاقية مثالية . ولكن يستطيع الفرد أن يشعر بالنجاح فى تنظيم الحياة عندما ننقل إلى نشاط البحث عن الحقيقة ، خصوصا فى المجالات التى ، يكون فيها الفكر الإنسانى سيد نفسه وواعيا بقدراته ، فعندما ندرس ونلاحظ عمل مجموعة

من العلماء المتخصصين ، وكيف يحيا كل فرد منهم لعلمه ، وكيف أنه عندما ، تزداد التخصصية ، وتنظم تنظيمًا جيدًا ، لا يجرؤ أى فرد منهم فى التصريح تعبيراته الرسمية عن أهدافه ونتائج العملية البحثية أو أن يعطى لنفسه أى أهمية ذاتية ، أو يظهر أى تحيز أو تفضيل أو خوف من نقد أى عمل لأى فرد من أفراد المجموعة ، وعندما يرى المرء كيف تتصف الحياة العلمية بالموضوعية ولا يجب أن يهتم العالم بعلمه بسبب ، ما يحققه له من لذة أو سعادة ذاتية ، بل بسبب إصاليته ومصداقيته . فعندما يدرك الفرد كل هذه الإعتبارات ، فإنه يدرك أن العلاقة المثالية للبشرية ، يمكن أن تتحقق إذا ما وجد العمل المثالى . إن هذه الروح العلمية المخلصة ما تزال المثل الأعلى إلى يومنا هذا ، بالرغم من كل محاولات النوافع والمصالح الذاتية ، التى تحاول التدخل فيها ، تعد مثالاً واقعياً ومحسوساً لمعرفة كيف يمكن أن يحدث تنظيم الحياة .

لنفرض أن هناك عالماً كان لأفراده غاية واحدة لكل الأنشطة ، فتوحدت كل المساعي المختلفة ، الجمالية والاجتماعية والنظرية . ولنفرض أنه من أجل تحقيق هذه الغاية تم نسيان كل الغايات الفردية الجزئية . ولم يعد هناك من يقول أنه لقد حققت هذا الشئ الخير لنفسى ولأصدقائى بل يقول : لقد تحقق هذا الخير ، ولا يهتم بمن قام بتحقيقه . ولنرفض أن الحياة كلها قد انتظمت بهذا النشاط ومن خلاله ، حتى بات الإنسان يصحو وينام ، ويأكل ويشرب ، يتمتع بحواسه ، يقابل أصدقائه ، فيتحدث معهم ، ويخطط ، ويبنى مدنه ، ويركب المحيطات ، ويفتش السماء بمنظاره يعمل فى معامله ، يغنى أغانيه ، يكتب أشعاره ، يحيا ويحب ويموت ، وكل شئ من أجل خدمة هذا العمل الواحد العظيم ، ولا ينظر إلى حياته ، بوصفها حياة من أجل خدمة هذه الغاية الوحيدة فحينئذ عليك أن تتيقن أن المثل الأعلى للبصيرة الخلقية قد تحقق ، وأصبح عالم الحياة عالم إرادة واحدة ، لا تسعى لأى غايات فردية خاصة ، أو يهتم بسعادة أى مجموعة من الأفراد ، وإنما تسعى لتحقيق مطلب البصيرة وهو الوحدة المطلقة للحياة . لقد بات لدينا مثل أعلى ، ونستطيع به أن نحكم بخيرية كل ما يؤدى إلى تحقيقه ، ويسير فى اتجاهه ، ونحكم على ما يمنع تحقيقه ، ويسير فى عكس الاتجاه ، بأنه شر وعلى ذلك وطبقاً لهذا المثل الأعلى ، يظهر عدم كفاية مذهب اللذة كمعيار للخيرية ولا تسمح البصيرة الخلقية ، لمن إكتسبها ، بالمعاناة

من الخبرات المؤلمة ، التي قد تجعله يفقد الثقة فيها ، ويرتد إلى أوهام القرية ثانية وصراعاتها ثانية . وبذلك تهدف البصيرة إلى التخلي عن الآلام غير المستحقة عن العالم ، ولا يدفعها للقيام بذلك إلا الرغبة في التخلص من الآلام التي تتضمن زيادة القرية والانفصال بين الأفراد أو انفصال الفرد عن الحياة الكلية وبالتالي عدم الانسجام مع إرادات الأفراد والآخرين ، ولئن كان من الضروري زيادة الألم الذي ينتج من الأنانية ، حتى نستطيع تحرير الإنسان من ذاته ، فإن البصيرة ترفض من جهة أخرى الألم الذي يؤدي إلى حدوث انفصال وعدم انسجام بين الإرادات في العالم .

وإذا كنا قد أكملنا التعبير والشرح لمثلنا الأعلى فعلى أن نضيف بعض القواعد العملية المحسوسة التي تترتب على هذا المثل الأعلى في حياتنا اليومية . فمن الطبيعي أنه إذا كان ذلك الهدف هو ما نسعى لتحقيقه على المدى البعيد . فلا بد أن تتأثر أفعالنا وأعمالنا اليومية به فما هي طبيعة العلاقة التي يمكن أن تحدث ، بيني وبين جاري طبقا لهذا القانون الخلقى ؟ .

إننا بوصفنا أفرادا ، أنا ، أو أنت ، أو الجار ، ليس لنا أى حقوق . فنحن مجرد أنوات ، فالبصيرة التي شعرت بها من خلاك ، يجب أن تنمو ، لأنى لم أشعر بحياتك فقط ، بل وبوجود الحياة الكلية أيضا . ولئن كان ما أقوم به من أعمال تجاه الجار ، أقوم بها أيضا للحياة الكلية ، فمن جهة أخرى ، وبسبب خدمتي للحياة الكلية ، أكون قابرا على خدمته أيضا . ولئن كانت سعادتك تهمنى وأسعد بها ، فإنك مجرد نقطة في هذا المحيط الواسع . وعلينا أن نكون على استعداد للتضحية بأنفسنا من أجل سعادة الكل . ولكن إذا كنا نحيا معا ، ويحترم كل منا وجود الآخر فكيف يعامل منا الآخر ؟ هل نحن مجرد كتل سعيدة أو بائسة ، مستقلة ومنفصلة ؟ أنكون عبارة عن جزر من النفوس المنعزلة ! الحقيقة أن ذلك مستحيل . يجب أن نحيا في وحدة ، كل منا مع الآخر ، وكلنا جميعا مع العالم . ولذلك يجب علينا أن نجد العمل الكبير الذي يمكن أن يضمنا ، ويحقق لنا هذه الوحدة ، بدون أن يحرم أى منا من مواهبه . فكل عمله ، ولكن يجب أن يرتبط بأعمال الآخرين فكيف يمكن أن نحقق ذلك ؟ . الواقع أنه لا بد السعى لتطوير أي نمط من أنماط الحياة ، يمكن أن يؤدي إلى وحدة الكل . يجب ألا يتوقف ولاؤنا ، عند حد تحقيق أكبر قدر من

السعادة البشرية ، ولا بد أن تستمر حتى يحقق الوحدة الكاملة للحياة الإنسانية ، ولهذا السبب يجب أن نسعى للفن والطم والحقيقة والولة ، ولا ننظر إليها كمجرد وسائل تحقق للناس السعادة ، بل بوصفها قادرة على تحقيق الوحدة بين الناس وعندما نطالب بحرية الفرد واستقلاله ، يجب أن ننظر لهذا الاستقلال ، على أنه مجرد حالة مؤقتة هدفها النهائى تحقيق الإنسجام والوحدة بين الناس ومجرد جزء من خطة أعلى تجمع البشرية كلها ويجب ألا يغيب عنا أبدا ، المثل الأعلى الذى نسعى إلى تحقيقه . وعندما نحكم على فعل من الأفعال ، لا نقول : إنه فعل خير ، سبب تحقيقه السعادة لفرد ما ، بل خير لأنه يؤدي بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى تحقيق الإرادة الكلية .

وبالرغم من رغبتنا الشديدة فى تحقيق الوحدة ، فإننا نجد أنفسنا فى موضع يفرض علينا الصراع . ويجب أن نكون مستعدين دائما لمحاربة الفوضى والدعوى الانفصالية ، وكل مناهب أو فكر أو قوة أو فرد يسعى للانفصال لابد من محاربتة وسحقه . وعندما نحارب يجب أن ندرك أننا نسعى إلى تحقيق السلام والهدف الأعلى . ولذلك علينا أن نحارب بإصرار وشجاعة وبون رحمة . لأننا لا نهتم بعدد النفوس العنيدة الفوضوية التى نسحقها ، فالإرادة الواحدة لابد أن تتنصر . ولكن من جهة أخرى ، علينا أن نعتنى بكل نفس أو فكر ، يمكن أن نضمه إلى خدمة الإرادة الكلية ، بون أن نضطر إلى القضاء عليه . فلا ترغب البصيرة الخلقية فى أن تمس شعرة من أى كائن حى ، إلا إذا اقتضت الضرورة ذلك . إن الهدف الكلى يكون قاسيا على أعدائه ، ولكنه صحى بكل الأهداف الجزئية ، فمهما كانت ضائعه ومشتته ، تستطع أن تجد نفسها متحققة فى وجوده ، ومتوافقة مع إرادته . إن نهيرات ذلك الهدف مهما كانت صغيرة ، وكل هذه الميول من العواطف ، مهما كانت غاضبة ، ترغب فى أن تتجمع وتتدفق فى المحيط اللانهائى ، الذى يضمها فى أحضانها بون أن تفقد قيمتها . أن وحدتها ليست وحدة مجردة . الإرادة الواحدة ليست ذات بعد واحد ، تطفى الكيانات الأخرى ، لأنها ترغب فى تحقيق كل حياة ممكنة ، تستطيع أن تنضم إلى هذه الوحدة العليا مهما كانت هذه الحياة فإنها تقس وتحترم كل إرادة ، إلا تلك التى ترفض مشاركة الآخرين فى الإنشاء ، وتتفصل عن أبناء الرب . فلا تخوض حربا متعصبة ، أو تفرض سلطة طاغية ، ولا يكون شعورها بتفوقها وامتيازها غرورا ، لأن

حريها لا تتسامح مع الانفصال ، وشعارها شعار الحرية الكاملة ، وكبريائها فى التطور الكامل للحياة وعندما نخدمها يجب أن نتخلص كل ما يحيا فى داخلها أو يتعلق بالآخرين ، ولا يتسق أو يتطابق مع الإرادة الكلية ، وأن نحافظ فى نفس الوقت على كل ما يستطيع التعبير عن هذه الإرادة .

- ٦ -

بعد أن انتهينا من دراسة المثل الأعلى ومعرفته يجب علينا أن نعود إلى الواقع . فوعينا الدينى يحتاج إلى التأييد والدعم لجهوده على فعل الصواب ، أيهتم هذا العالم الواقعى الذى نفترض وجوده ، بمساعدتنا على إدراك المثل الأعلى ، أو بإظهار الموافقة على بحثنا عن الصواب ؟ علينا أن نواجه هذه المشكلة بفكر هادئ ناقد ، إذا أردنا الوصول إلى نتيجة . ويجب علينا ألا نهاب عواصف الغضب التى قد يطلقها علينا أى مفكر بوجماتى ، أو الألم الذى قد نشعر به نتيجة فشلنا فى مثل هذه الأبحاث إن ما نبحث عنه شئ نفيس ، ولا بد من المخاطرة للحصول عليه .

دعنا نحدد بمزيد من التفصيل ما نسعى إليه . إننا لا نعى بالتأييد الخارجى لأفعالنا الخلقية ، وجود قوة خارجية يمكن أن تكافئنا على فعل الخير أو على خيريتنا . فلا تهتم البصيرة الخلقية بالمكافآت الفردية ، فالنية الحسنة هى الأخلاق الحقة . والأفعال الخيرة التى تتم بقيمة المكافأة أفعال أنانية لذلك التأييد الخارجى الذى نطلبه ، إننا فقط نريد أن نعرف ، أننا لا نكون وحدنا عندما نمارس الخير ، إن هناك شيئا يوجد فى الخارج ، أى خارج نواتنا يتصف بالأخلاقية ، ويتفق أخلاقيته مع جهودنا الخلقية ، وما نقوم به من أفعال خيرة . وربما يكون هذا الشئ ، شخصا أو فكرا أو مذهباً . والآن دعنا نوضح ما نقصده ببعض الأمثلة والحالات المألوفة . لقد كان "أيوب" ، وسط معاناته وآلامه ، يسعى للحصول على تأييد خارجى أو من الخارج لسلامة موقفه الخلقى ، أو وعيه الخلقى . ومهما كان تفكيره فى المكافآت ، فإنها ليست المسعى الحقيقى الذى يسعى إليه . إنه يبحث عن « المبدأ » الصادق ، القاضى العالم بكل شئ ، الذى يستطيع أن يشهد بسلامة موقفه ، يريد رؤية هذا المبدأ وجها لوجه ، حتى يمكن أن يعتمد عليه شاهدا على ما قد حدث بالفعل . أه ،

لو أعرف مكانه ، أو أصل لمقامه ، فأعرض قضيتي أمامه ، وأسرد حججي على سلامة موقفى . وأعرف الكلمات التى قد يجيبني بها ، وأفهم ما قد يقوله لى . . . هناك يختلف الصالح معه ، ولذا قد أشعر بالخلاص من حكمى ، أنظر ، لقد تقدمت إلى الإمام ، ولكنه ليس هناك ، ورجعت وعدت إلي الخلف ، ولكن لا أستطيع رؤيته : وعلى يسارى حيث يعمل ، لا أراه ، وعلى يميني ، لا أستطيع رؤيته ، ولكنه يعرف الطريق الذى أسلكه .

كذلك إذا نظرنا للمثل العظيم الخاص بيوم الحساب ، كما ورد عند «متى» ^(١) ، نجد أن القوة الخلقية للقصة لا يتم التعبير عنها فى المكافآت وأنواع العقاب التى يتم وصفها فكان الله فى الرعد والنار . وإنما كانت القوة الخلقية للمشهد كامنة فى الكلمات التى خاطب القاضى بها العادلين والظالمين من الناس . « إن كل ما تفعله مع أقل فرد منهم تفعله معى » . وإذا أعدنا صياغة كلمات القاضى فإنها تعنى أنه يقول « أنا أمثل كل الكائنات . خيرهم خيرى . وإذا كانوا جوعى أو عرايا أو مرضى ، أو عبيدا فأننا مثلهم . فنحن إخوة ، وحياتنا حياة كلية واحدة . وكونى أجلس على هذا العرش . وأتحكم فى الجنة والنار ، فذلك لا يجعلنى أكثر من ممثل للحياة الكلية . وكل ما تكنه من وقار واحترام تجاهى ، كان دائما موجها لكل فرد من إخوتي » . والواضح من القصة ، أنها تقس كل حياة واعية تقديسا مطلقا ، أما باقى المناظر المصاحبة للمشهد ، سواء كانت مناظر واقعية أم رمزية ، ليس لها أى أهمية أخلاقية مباشرة . إن المعرفة التى يبحث عنها « أيوب أو المعرفة بأن هناك فى الكون ، يوجد وعي ما ، يرى ويعرف كل الوجود بما فيه وجوبنا ، وبالتالي يعرف كل أفعالنا الشريرة والخيرة معرفة كاملة ، هذه المعرفة تعد دعما وتأييدا لبنينا للوعى الخلقى فمعرفة أن هناك كائنا ما ، لا يميز بين الناس ، ويساوى بين الكل ، ويقرر أفعالنا ويحكم عليها طبقا لقيمتها الحقيقية ، تمثل دعما حقيقيا ، لحاجتنا البنينة ، يكون أمرا منفصلا تماما ومستقلا ، عن كل مفاهيم الثواب والعقاب . إن وجود كائن مفكر ، يعلم الخير والشر ، يعد أمرا مرغوبا فيه . وتظل لهذا الكائن قيمة لبنينة ، حتى إن لم يكن له صفات غير هاتين الصفتين . فإذا كان من الضروري أن لا تصف هذا الكائن

(١) متى : الفصل الخامس والعشرين

بالتعاطف أو بالمحبة ، أو حتى بالقدرة على الفعل ، ومحو الشر من العالم ، وننسب له فقط المعرفة الكاملة والموضوعية ، والقدرة على الحكم العادل على أفعالنا الخلقية ، فإنه مازال هناك شئ له قيمة دينية فى هذا العالم . حقيقة أنه لم يثبت لنا كفاية هذا التصور وأصالته ، ولكن فى كل الأحوال ، تظل لهذا التصور قيمته . ولن يفقد دلالاته ، بل وحتى تصور وجود قوة طبيعية معينة فى العالم ، أو اتجاه طبيعى ، خارج نواتنا ، وتتجه للخيرية ، كما قال السيد « ماتيو أرنولد » ، تصور له دلالاته وقيمته الدينية . إن شيئاً من هذا القبيل ، المملوء بالحياة ، هو ما نسعى إليه . فما الدلالة التى لدينا على مشروعية سعيينا ، وجبوى بحثنا ؟ يؤكد كاتب هذه السطور أنه يقبل النتيجة التى قد ينتجها هذا البحث ، مهما كانت محزنة مادام دافعه الإخلاص للفكر الإنسانى واهتماماته ولكنه يصر أيضاً ، على أننا بوصفنا كائنات أخلاقية ، يجب أن يكون واضحاً لنا ، مثل هذه الاهتمامات الفكرية وأنها لن تؤدي إلى نتائج مشكوك فيها أو محزنة . ليس هناك سبب لقص أجنتنا ، خوفاً من الهروب من أوكارنا التى اعتدنا الحياة فيها ، والتحقيق خارج أسوار حدائقنا . قدعنا نحصل من الفلسفة على كل ما يكفيننا ويشبعنا قدر الإمكان . وإن كنا فى الحقيقة لن نحصل إلا على قدر ضئيل .

أما باقى حاجاتنا ومطالبنا فنجد إلزاماً أن نذكر القارئ ، بما سبق أن تحدثنا عنه فى الفصل الافتتاحى ، عن ضخامة وكثرة المطالب التى تضعها الفلسفة الدينية عند دراسة العالم . فلقد قلنا إننا قد نقنع بأفضل ما نستطيع الحصول عليه . وأردنا أن نجد حقيقة ما ، يمكن أن تهدينا إليها أهدافنا المثالية بوصفها القيمة المطلقة . فإذا لم نجدها فعلياً إنن إختيار أفضل جوانبها . لن نقنع بالقليل ، مادام فى مقدورنا الحصول على الأكثر ، فمطالبنا الدينية لا حدود لها . لن نزيّف الحقيقة ، أو نتهم أهدافنا المثالية ، . مهما شعرنا بالأسف لفشلنا . ولكن فى أثناء بحثنا عن الحقيقة ، لن نسحب مطالبنا إلا إذا تيقنا من عدم تحقيق أى نجاح فى إشباعها .

لذلك نصر على أن الحقيقة الدينية القيمة فى العالم ، التى قد نجدها ، لن تكون نتاج ظروف معينة ، وإنما حقيقة عليا ، تعبر عن الجانب النهائى للأشياء .

علاوة على ذلك ، تتطلب الصورة الخاصة لمثلنا الأعلى ، صفة أخرى تتعلق بموضوع الإشباع الدينى . فلا بد أن يقدم نوعاً من الدعم لتحقيق هذا المثل الأعلى . فإذا كان قوة ، فلا بد أن يسعى إلى وحدة نفوسنا ، وإذا كان يتفق بطريقة ما مع الحقيقة العميقة للأشياء ، فلا بد أن يبين لنا ، كيف يمكن أن نحقق مثلنا الأعلى بأنفسنا ، أم أنه متحقق ومدرك بالفعل فى قلب هذه الحقيقة .

وهذا ما نقوم بدراسته فى كتابنا الثانى ولا نتوقع عند دراسته الوصول إلى كشف صوفى ، ولكن ندرسه أملين أن نكتشف فقط ما قد يكتشفه أى إنسان يفكر فى العالم الذى وجد نفسه فيه .

الكتاب الثانى

البحث عن حقيقة دينية

الفصل الثامن

عالم الشك

عندما نعود من عالم مثلنا العليا إلى العالم الواقعي من حولنا نشعر بتعاسة موقفنا فالمثل العليا التي اتفقنا عليها لا تصبغ العالم ، ويختلف الناس دائما ، اختلافا لا حدود له ، حول معنى العالم ووجوده . ومن الطبيعي إذن أن نشعر في البداية بالصعوبات والشكوك . وإذا كنا نسعى لمذهب ديني قادر على الصمود هذه الأيام ، يجب ألا نخاف شيئا ، ونخاطر في السير في كل ضروب الفكر . ولئن كانت الصراعات والخلافات بين العقائد ، قديمة ومتعصبة ، فإننا يجب أن نشعر بالرضا إذا تمكنا بعد بذل الجهد من الخروج بشئ منها . وإذا كان على ملايين العقول أن تبذل جهودها ، ولدة قرون عديدة ، حتى يمكن أن يتحقق قدر من الاتفاق ، فإننا بدون شك ، يجب أن نشعر بالرضا إذا أسهمنا بقدر ضئيل في تلك الجهود . وأن نكون على يقين ، بأنه في عالم تسوده الظلمة والغموض ، قد يضيع قدر كبير من جهودنا ولئن كان ذلك أمرا طبيعيا ، إذ توجد متعة في البحث عن الحقيقة فإنه عندما تقارن آمالك بصورة عامة ، مع النتائج المشكوك فيها المظلمة والغامضة ، التي قد تصل إليها ، فإن المقارنة لن تحقق إلا الحزن . وربما يمكن للإنسانية في المستقبل أن تصل (وإن كنا في تلك المرحلة من بحثنا ، لسنا على يقين من ذلك) من خلال فشل ملايين العقول المخلصة إلى النجاح الكبير . إن هذا الحدث الإلهي البعيد ، الذي لا نعرف عنه ، إلا أن غاياتنا الجزئية قد تتحرك تجاهه ، ولكن ننظر له دائما بشوق وسعادة يشكّل الهدف الأخلاقي لدراستنا الفلسفية . فالبحث ركيزة من ركائز الخير .

لذلك نوجه اهتمامنا في هذا الفصل للنقد السلبي لبعض النظريات التي تناولت دراسة العالم الواقعي .

ولئن يتفق معنا كثير من الناس ، على أن الشك فى دراسة الواقع ، يعد مفيدا إلى حد ما . فإن القليل منهم من يتفق معنا على الشك المطلق والجاد السلبي الذى قد نجعله أساسا لمذهبنا الفلسفى الإيجابى . والحقيقة أن من الغريب حقا سهولة إشباع الحاجة الفلسفية فى عقول معظم الناس ، بل وحتى لدى كثير من طلبة الفلسفة الواعدين . وقد تقنع بعض الإجابات السانحة عن بعض الأسئلة التافهة الكثير من الناس ، وسريعا ما تطفئ استفساراتهم حول طبيعة العقل إذ غالبا ما يسود لديهم الاعتقاد ، بأن مثل هذه الأسئلة المثارة حول طبيعة العقل ، تقلل من احترام العقل ، وخاصة إذا كانت الأسئلة جادة وعنيفة ، لذلك تأتي فلسفتهم أقرب أو أشبه بأسئلة البرلمانين ، حول المواقف السياسية وأفعال الساسة من الأحزاب المعارضة . والحقيقة أننا نرى أن أى فلسفة ، تسعى أو تحاول أن تبرئ العقل بحجج شكلية ، تمثل إهانة للعقل . إن الأبحاث التى يجريها العقل حول طبيعته ، ليس المقصود منها رفع شأن العقل ، أو الحصول على التأييد الشعبى كما يفعل الديماغوجى ، وإنما يهدف منها إلى الوصول إلى أكبر قدر ممكن لمعرفة حقيقته المطلقة ، لذلك نرفض تماما اتباع النظرة الضيقة ، التى تتبع فى الدفاع عن أى حقيقة دينية ، مادام السلوك الدفاعى أو التبريرى للمشكلات الدينية ، يعد إهانة للدين الحقيقى . فإذا كانت هناك حقيقة مطلقة ، فإننا نرغب فى معرفة مثلها ، أو حتى الحصول على قبس منها ، ولن تحتاج للدفاع عنها . ولكن حتى يتحقق لنا ذلك علينا أن نشك دون خوف أو تردد . وإذا وقفت محبوسيتنا حائلا أمام تحقيق البحث الصحيح لكل الصعوبات الفعلية لوجهات النظر التى نقدمها ، فذلك لأننا نرغب أن نبين أصالة شكنا . ولقد أعجب كاتب هذه السطور وتأثر فى شبابه بكلمات أحد أصدقائه ، التى قال فيها « إن الله يحب ويرغب منا فى الشك فى وجوده ، إذا ما كان شكنا نشطا أصيلا ومخلصا . والواقع أن تلك الكلمات تنطق بالحقيقة ، وإن كانت قد فقدت مصداقيتها وسط المجادلات ، فإنها ما تزال تعبر عنها . ومن المؤكد أنه إذا كان الله موجودا ، فإنه على الأقل يعرف عن الفلسفة مقدار ما نعرف ، ويقدر المشكلة الفلسفية مثلما نفعل . فإن كان وجوده يمثل مشكلة فلسفية ، فإنه شاعر بما نشعر به ولن يقبل معالجة المشكلة معالجة سطحية ، من قبل أناس يرتعشون خوفا ، ويحاولون الدفاع عن وجوده ، أمام مجموعة من الملحنين ، الذى يجبرونهم على تقديم براهين وأدلة تقليدية ركيكة على وجوده . حقيقة لن يقبل إله عاقل ، إن كان هناك مثل هذا الإله ، مثل هذا التفاؤل للمشكلة المتعلقة بوجوده . فإن أربنا

معالجة هذه المسألة معالجة صحيحة ، فلا بد من صفاء الذهن الذى نوفره لأنفسنا ، عندما ندرس مسألة رياضية . ولا بد أن نتسلح بالنقد الموضوعى لكل ما هو غامض ومتناقض من أفكارنا ومشكوك فيه ، فيكون حالنا حال العلماء . أن نسعى لإيجاد أسباب ضعف وفساد الأحكام مثلما يفعل من يقيم مؤسسة تجارية أو يعالج مشروعا تجاريا بالغ الأهمية ، إن علينا أن نتسلح بالحرص والدقة والرصانة ، وبالشك ، فماذا يقلل من شأن الله أكثر من هذه الأخطاء ، ومن تلك المعالجات الخاطئة ؟ ويعد من المخجل حقا ، أن يحاول الناس معالجة هذه المسألة ، كما لو كان هدف الفلسفة الدينية ، أن تصبح مخزنا ، يحوى مجموعة من الإجابات التقليدية الجاهزة والمعدة سلفا للرد على الشكاك . إن الشك الأصل فى مثل هذه الأمور لا يمثل رأيا خارجيا لهذا الشخص المتمرد أو ذاك ، لأن الشك الفلسفى الصحيح يعد جوهر فكرنا . ولا يتم الإجابة عنه ، أو التخلص بهذه الحجة الدفاعية أو تلك ، يجب علينا أن نؤمن من البداية بأن الشك متضمن فى صلب الموضوع ونقبله كما هو ، ثم نقوم بتطويره إلى أقصى حد ممكن ، فنسير به حتى نهايته . لأن حقيقة الموضوع تكون ضئيلة فى هذا الشك ، مثلما تكون النار خبيثة فى حجر الفحم . ولا نستطيع أن ترفض الشك ، وتحصل فى نفس الوقت على لب الحقيقة ، إلا إذا كان فى مقدورك أن تلقى بالفحم ، وتأمل فى نفس الوقت أن تحتفظ بالنار مشتعلة ، إن هذا الشك ليس إلا تحققا جزئيا للبصيرة .

فإن كانت لنا هذه الروح ، وتلك النظرة ، وأرئنا تطبيقها على المسائل والمشكلات التى أمامنا ، فمن أين نبدأ بحثنا عن الحقيقة الدينية ؟ تلك لابد لنا أن نجد ، إن أمكن ، عنصرا ما من عناصر الوجود ، تكون له دلالة دينية . ولكن كيف لنا أن نلصق ، إلا إذا كانت معرفة الواقع مسألة واضحة لنا ؟ . من الواضح أن على فلسفتنا الدينية أن تبدأ بدراسة المشكلة التى بدأت بها كل الفلسفات النظرية . ألا وهى كيف تكون معرفتنا بالواقع وبالعالم . وعلام ترتكز أو يمكن أن تؤسس هذه المعرفة ؟

ربما كان هناك من يقول ، : إن ذلك موضوع غامض وكثير . ولكن عليه أن يتذكر أنه المكان الوحيد الذى يمكن أن نجد فيه الكنز المحبوب مدفونا . فإما لا إمكان ، أو أنه هنا ، وعلينا أن ننقب عنه . كذلك لا يجب الخوف من قهسية الموضوع أو تحريم مناقشته . حقيقة ليس موضوعا سهلا ، ولكن الإجابة عنه تتضمن المعنى الحقيقى لأفكارنا . فتلك الحقيقة

التي نسعى إليها ، لا توجد في السماء ولا في أعماق الأرض ، بل توجد بالقرب منا ، وتسكن القلوب . ولا يحجبها عنها ، إلا عدم الانتباه ، فدعنا نلقى نظرة فاحصة عليها .

لقد سلمنا لفترة طويلة بالفكرة الشائعة القائلة : إن العالم الواقعي يوجد أو خارجنا . ولكن كيف يحق لنا ذلك ؟ وماذا نعني به (العالم الواقعي) ؟ . وعندما نقول إننا نستطيع معرفته ، ألا نعني أنه محكوم بصورة ما ، علي أن يتطابق مع بعض أفكارنا ؟ أو نظرنا إلى الموضوع ، نظرة عكسية ، وقلنا بنوع من التواضع ، إن عقلنا أو فكرنا قد صمم ، بحيث يشابه الواقع ، أنكون قد زدنا الموضوع وضوحا ؟ إن التطابق الغامض بين فكرنا وما لا ينتمى لفكرنا ، أو ما ليس فكرا ، أمر يحتاج إلي تأكيد . وإذا ما حصلنا علي هذا التأكيد أو الضمان ، فإنه سريعا ما يصبح في نفس موضع المطابقة التي جاء أصلا لتأكيدها ، فيصبح في عقلنا وخارج العالم الخارجي الواقعي . ومع ذلك يخبرنا بصفة من صفات العالم الخارجي وهي مطابقتها لبعض أفكارنا . فماذا يمكن أن نعرف أي موضوع خارجي على الإطلاق ؟

والصعوبة ليس جديدة على الفلسفة . ويجب أن يحدد حلها ، إذا توصلنا إليه ، كل فكرنا الديني . فدعنا نبحث أين تنشأ الصعوبة ولماذا ؟ . وسواء توصلنا إلي حل أم لم نتوصل ، فمن الواضح أن الصعوبة تكمن في إدراك علاقة معينة بيننا وبين العالم ، تبدأ كل المذاهب الميتافيزيقية والدينية بوضع المفكر في مقابل عالم خارجي ، فيكون مستقلا عن عقله ، وفي نفس الوقت يطلب من العقل معرفة وجمع شتات هذا العالم . وقد مثلت هذه العلاقة المفترضة ، بين الذات والموضوع ، أعقد مشكلات الميتافيزيقا التي استعصت على الحل ، فالمفكر الذي يعد واقعة مستقلة ، والعالم الذي يعتبر واقعة مستقلة أخرى ، تنشأ بينهما علاقة ولكن كيف يعلم المفكر من أفكاره ، التي تعد داخل أحد هذين الكيانين ، ما يحدث في الكيان الآخر المستقل عنه ، وبالأخص العالم ؟ إن هذه العلاقة الرائعة القائمة على انسجام مسبق بين هذين الكائنين المفترضيين ، تحتاج دائما إلى برهان فلسفي . والحقيقة أننا نرى هذه العلاقة ، ربما تكون نوعا من الخيال الميتافيزيقي . ونحاول أن نبين عدم وجود أساس لتصور وجود العالم الخارجي في جهة ، ووجود مفكر منفصل في الجهة الأخرى ، يكون محكوما بصورة ما تتبع وقائع هذا العالم . بمعنى آخر ، نرى أنه لا وجود مستقلا لعالم خارجي أو لفرد مفكر ، ولا نوافق علي ما تقول به المعتقدات الشعبية التقليدية أو معظم المذاهب الميتافيزيقية ، من وجود هذين الكائنين المستقلين . ولكن لا نريد أن نزعج القارئ في البداية بموقفنا الفلسفي ، فذلك يتأتى في الوقت المناسب ، حينما نعرض مذهبنا الديني .

ونبدأ بالفكرة الميتافيزيقية الشعبية عن وجود عالم مستقل خارجي ، ووجود مفكر محكوم بتكرار وقائع هذا العالم في عقله أو فكره . ونسأل مع الميتافيزيقا الشعبية ، كيف لنا أن نتأكد من أنه يفعل ذلك ؟ حينئذ نحصل من المذاهب الميتافيزيقية ، الشعبية وغير الشعبية ، على مجموعة عجيبة من الإجابات .

الحقيقة أن الإجابة الأكثر شيوعا ، تعد نوعا من التهديد ، الذي يتكرر دائما في كل كتب اللاهوت ، وإن كان تهديدا وضيعا ، لا يستند على أساس فلسفي . لقد قيل لنا ، إننا يجب أن نؤمن في قدرة فكرنا الإنساني على أن يفكر بصورة صحيحة في وقائع هذا العالم الخارجي المفترض وإلا انهارت كل أفكارنا الشائعة عن العالم ، وإذا لم يستطع الإنسان المفكر ، بطريقة سحرية معينة ، إعادة إنتاج وقائع العالم في فكرة الخاص ، فإنه يفقد إيمانه ، حيث لا جدوى منه ، ويشعر بالبوؤس . ومن الغريب حقا أن يتبنى مثل هذا النوع من الفكر اللاسفي كثير من الفلاسفة ، بل ويصرون عليه . أيمن أن يبعنا مثل هذا التهديد عن الفلسفة ؟ لكي نحصل على أساس قوي لبيتنا ، نبدأ بالسؤال كيف يستطيع الإنسان حقا أن يعرف العالم الخارجي على الإطلاق ؟ . ولقد حصلنا على التهديد ، بأنه إذا لم نعترف بالعالم الخارجي ، فقد نقع في شك أبدي . وقيل لنا بأن إذا شكنا في وجود هذا العالم ، نكون قد شكنا في كل ما يعطى قيمة لحياتنا . ولكن من الواضح أننا قد بدأنا بالشك . لأننا نرغب في التأكد من وجود أساس قوي ، يمكن أن يعطى قيمة لحياتنا . أننا مصممون على الوصول إلى جنور هذه المسألة ، مهما كانت النتيجة التي ينتهي إليها شكنا ، وسواء نجح أم فشل في العبور من باب الفلسفة المحرم ، وبالرغم من كل التهديدات ، تلح على السؤال . بله إذا كان المفهوم بوجود عالم خارجي قد تشكل بالفعل ، فبأي معنى ولماذا وكيف يكون مثل هذا العالم الخارجي معروفا لنا ؟

ولا نعد القارئ بموضوع سهل وواضح ، إلا إذا أسهم معنا أولا في فحص النتائج الفلسفية لهذا المفهوم الشعبي الميتافيزيقي عن العالم الخارجي . وحتى يستطيع مشاركتنا شكنا ، علينا أن نقبل بصورة مؤقتة ، المفهوم الميتافيزيقي الشعبي نفسه . ونترك جانبا وبصورة مؤقتة الصعوبة التي نبحثها ، وتدع القارئ يلعب بنفسه مدى غموض هذا التصور الشعبي لفكرة العالم الخارجي ، وكيف أن مفهوم العالم الخارجي الذي يتمسك به ، مفهوم قد يتخذ صورا كثيرة ، وصيغا متعددة ، وكلها لا تعد كافية أو مقنعة من الناحية البينية ، وحينئذ نتوقع منه الشعور بقوة وعمق المشاكل الفلسفية المتضمنة في هذا التصور . لذلك نشرع في هذا الفصل بفحص المفاهيم الشائعة عن العالم الخارجي .

ونحاول أن نرى أكان لأى منها جانب دينى أو وجهة دينية ؟ . ، وننتهى من فحصها ، إلى أنها لا تملك هذه الوجهة الدينية على الإطلاق . وأن الخير المنتشر فى العالم الخارجى ، والذي يقول به المفهوم الشعبى ، مسألة لم يثبتها أحد . . والعالم الخارجى المفترض ، ما هو إلا عالم الشك ، ولا وجود لأى حقيقة ثابتة . وعندما يشعر ويدرك القارئ هذه الحقيقة ، مثلما نتركها ، يكون مستعدا لمزيد من التعمق فى الموضوع ولقبول مفهوم فلسفى جديد للوجود . لذلك وحتى نهاية الجزء المتبقى من هذا الفصل ، سنقبل مؤقتا المفاهيم التى قد نرفضها فيما بعد ، أو نبين على الأقل عدم صمودها أمام الشك . وأن التصورات الشعبية عن الوجهة الدينية لهذا العالم ، لا تستطيع مواجهة النقد . إن العالم المرئى للإيمان الشعبى سوف يفقد قيمته بالنسبة لنا . وعلينا أن نبحث عنه فى مكان آخر .

وبمجرد سلب الأهمية والدلالة الدينية من الفلسفة الواقعية الشعبية ، وعن مفهومها الميتافيزيقى للأشياء ، نكون على استعداد لسماع ما يقوله المذهب الشكى عن أسس هذا المفهوم أو التصور ، ونصبح فى نفس الوقت مستعدين لقبول مفهوم جديد . لن يسعى هذا التصور الجديد ، إلى التقليل من شأن ، أو تزيف المعنى الأخلاقى الحقيقى لهذا الإيمان البرئ فى وجود عالم واقعى ، والذي اعتمدنا عليه حتى الآن فى بحثنا . إن المفهوم الشعبى للعالم الخارجى ، والذي يعد مفيدا من الناحية العملية ، وكافيا لأهداف علمية عديدة ، لن يتم رفضه فسيتم كليا ، وإنما يتم رفض التناقضات والمسائل غير المنطقية ، وأما روح الحقيقة (أو ما هو حق فيه) ، إستعراضها وإحتوائها ضمن تصور أعلى ، يضم كلا من الوجود الأبدى وعلاقتها به . فتنحول خسارتنا إلى مكسب . وهذا الطم المزعج ، عالم الشك الذى مازال يؤمن به الكثير من فلاسفتنا . هذا العالم الجامد الميت فاقد القيمة ، سوف يتحول ، ويكتسب صورة جديدة لدينا . ونرى حقيقته فى عالم أعلى ، ذى أهمية دينية عظيمة .

فى البداية علينا أن نعود إلى هذا العالم المفترض للمذاهب الميتافيزيقية الشعبية ، ونختبر قيمته الدينية وهو عالم يتصور وجوده فى مكان وزمان ، وبه مجموعة من الأشياء الواقعية التى تؤثر ويتأثر بعضها ببعض ولغرض البحث سوف نطلق كلمة "قوة" على أى شئ من هذه الأشياء ، أو على أى مجموعة منها قد توجد فى هذا العالم الخارجى وتستطيع التأثير فى أى شئ آخر أو مجموعة من الأشياء ، ومهما كانت كفاءة هذه القوى فإن القيمة أو الدلالة الدينية لهذا العالم الخارجى المفترض ، إن كان له مثل هذه القيمة الدينية ، يجب أن تكمن فى إنتشار الخير وتفوق الخيرية فى عالم القوى إلى هذا . ويجب

أن ننظر لهذا العالم من الناحية التاريخية بوصفه مجموعة من القوى التي تعمل ، إما في انسجام أو في تناقض ، وتنتج أعمالا وتأثيرات . ويجب أن تجد المثل الـبينية تحققها هنا ، إذا وجدت ، في تأمل خيرية هذه القوى وأعمالها . وإذا ما فشلت المثل الـبينية ، يكون هناك جانب آخر ، مازال متاحا . فإذا نظرنا إلى العالم وإلى طبيعته الأزلية ، نظرة فلسفية صحيحة ، نكتشف أنه لا يمكن أن نفترض أنه قوة أو مجموعة من القوى . لأن القوى لا وجود لها إلا في زمان ، وفي ظل علاقات بعضها ببعض . فإذا فشل هذا العالم الخارجى للقوى ، التي تخيلته الميتافيزيقا الشعبية ، فربما تظل الطبيعة الأزلية للوجود ، من خلال نظرة أكثر عمقا لهذه الطبيعة ، ذات قيمة مطلقة بالنسبة لنا ، والحقيقة أننا نجد أن البحث عن حقيقة بينية ، بين هذه القوى الكامنة في العالم الخارجى ، حسب التصور الشعبى للعالم ، مسألة مثبطة للهمم . فاللغة التي يتحدثون بها ، لا يمكن أن تحقق أى وحدة أو روح بىنى . ونجد هذه القوى مثل النار والبرق . ولا مكان للضعيف بينهما ، وبالتالي نجد أنفسنا مدفوعين تجاه الجانب الآخر من العالم . ونقترب ونصل إلى ذلك الجانب ، بطرق لا تتضمن رفضا ، أو تختلف عن تلك التي اتبعها كل من درسوا تاريخ وقوى العالم الخارجى المفترض دراسة علمية . نقبل نتائجهم بكل فوائدها العملية فى الحياة اليومية ، نظرتهم اللاأثرية لطبيعة وغايات القوى فى هذا العالم المرئى ، كل ذلك نقبله ونشك ونصبح لاأثريين ، خاصة تجاه القوى التي تحكم العالم المرئى . ولكن علينا أن نجد طريقا جديدا ، لم يطرق من قبل ، ولم يرتده البحث العلمى ، ونأمل ألا يؤدي بنا إلى حياة الأحلام أو عالم الخيال ، وإنما يرشدنا ويوصلنا إلى مرحلة ، نستطيع فيها أن نلمح أو نلقى نظرة على ذلك الجانب الآخر للأشياء . إن هذا الطريق ، هو ما تحاول المثالية الحديثة منذ كانت البحث عنه وإيجاده وتوضيحه . ونعرف جيدا كم جاهلت البعثات الاستكشافية للوصول إلى هذا الطريق . وربما ينتهى بحثنا أيضا إلى فراغ مثلما انتهت تلك البعثات . ولكن مازلنا نأمل فى أن نكون قد فتحنا أمام القارئ ممرا جديدا إلى حد ما . وأن يجد بعض النتائج المشجعة . ولئن كان كل ذلك نوعا من التوقع ، فإننا نقول ابتداء ، إن العالم بوصفه مسرحا لعرض القوى سواء كانت مادية أم ميتافيزيقية ، ليس إلا عالم الشك .

- ٢ -

دعنا نبدأ دراسة القوى التي تعمل بعضها مع بعض فى العالم الخارجى المفترض ، بأن نقبل مؤقتا ، وبدون نقد ، تصور هذا العالم الخارجى المفترض ، الذى نستمد منه

الخبرة العلمية . دعنا نقول : إن هناك عالما موضوعيا من المادة المتحركة ، خاضع لقوانين معينة . وما القوى إلا تجليات أو أشكال للمادة المتحركة . فالكواكب تدور ، والشهب تظهر وتختفي ، والأمواج ترغى وتزيد ، والمد يرتفع وينخفض ، والسحب تظهر وترتفع ، وتصب الأنهار في البحار ، والبرق يومض ، والبراكين تنشط ، والكائنات تولد وتحيا وتموت ، وكل ذلك يبين ويظهر وجود مجموعة من المبادئ الكلية ، التي يمكن اكتشافها بالتجربة ، ويمكن استخدامها للتنبؤ بالمستقبل ، وتتصل ويرتبط بعضها ببعض ، بصورة توضح لنا وجود كل واسع مترابط الأجزاء ، وهو العالم الطبيعي . ومهما قيل عن موت المادة ، فإن هذه القوانين تصل إلى مرتبة الحقائق المطلقة . فلا نستطيع وصفها ، ولا نعرف سبب وجودها هي فقط ، ولا وجود غيرها ، ولا نعرف سبب قبولنا لها كما هي . فالعالم آلة ضخمة ، عقل عظيم ، قوى ، يمتلك المعرفة التي وصفها "لابلاس" ، قديما والأستاذ "دي يوا ريموند" من جيلنا ، بأنها المثال العلمي . وربما يكون لدى هذا العقل معادلة كلية ، مفتاح لحل أسرار تتابع الظواهر ، وحينئذ يكون في استطاع هذا العقل ، بإستخدام هذه المعادلة الكلية ، أن يحسب كل الأحداث ويتنبأ بها ، مثلما يتنبأ علماء الفلك بالخسوف ، ويحصى في كل لحظة آلاف الذرات المحيطة بنا . كذلك أيضا ، إذا استطاع عقلنا أن يمتلك هذه المعادلة الكلية ، أصبح قادرا على التنبؤ بحركة هذه الذرات ، مثلما نتنبأ الآن بشروق الشمس . إن كل شيء يكون محددًا بصورة مسبقة ، قطرة الماء على سطح زجاج النافذة في صباح يوم شتوي ، رعشة كل عضلة في جسد السمكة ، التي قمنا بصيدها من النهر الجبلي ، سقوط كل ورقة صفراء في فصل الخريف ، كل هذه الأحداث ، يمكن التنبؤ بها ، وحسابها حسابا رياضيا ، ووصفها وصفا كاملا ، من قبل أي فرد ، يكون قادرا على إستخدام المعادلة الكلية ، وتتوفر لديه منذ الأزل معرفة كاملة دقيقة لمواضع الذرات في السديم الأول الذي خرج منه نظامنا الشمس . وهذا هو العالم الطبيعي .

فما الجانب الديني ، الذي يمكن أن تمتلكه هذه الآلة الضخمة ؟ . هل هناك مكان لوجود عنصر أعلى ، يمكن أن يظهر وسط هذه الكتلة من الوقائع الرياضية التي لا حياة فيها ؟ والإجابة التي قدمها لنا العلماء في زماننا هذا معروفة ومشهورة . يقول هؤلاء الناس ، لا يوجد إلا القانون الأعظم للتطور ، وكل ما عداه أمور مشكوك فيها . فقد أصبح التطور في العالم المادي ، تقدما فعليا في عالم الحياة الإنسانية وأصبح العالم ، تحت تأثير هذه القوانين وفي ظلها ، ينحو نحو الأفضل دائما وإلى الأبد . لذلك لا يتعارض القانون الطبيعي مع الأخلاق . ويوجد جانب ديني لهذه القوانين الآلية للكون .

دعنا ندرس مرة أخرى المقصود بقانون التقدم . فلقد تحدثنا في فصل سابق . ولكننا لم نستطع حينئذ حسم المسألة . لأننا كنا نرغب في الاتفاق على المقصود بالأخلاقية أو طبيعتها . ولم نستطع تحقيق هذا الاتفاق من معرفتنا أن هناك تطورا ماديا أو طبيعيا في العالم . لأننا لا نستطيع أن نحدد ما ينبغي أن يكون من معرفتنا بما هو كائن . لذلك كان علينا أن نتفق أولا على معنى القانون الأخلاقي ، قبل أن نستطيع أن نقرر ما إذا كان التطور بالفعل تقبلا . ولكن ربما نستطيع أن نحكم ما إذا كان العالم ينجو تجاه الخير ، فإن كان العالم يتقدم أخلاقيا ، يكون قد تم تحقيق مطلب مهم من مطالب الوعي البيني . وتوجد قوة ما ، غيرنا ، تسعى للخيرية . أم يكون ذلك حقا ، نتيجة لقانون التطور ؟

بداية نجيب ، إنه إذا كان هناك أي ميل يدفع بالعالم ، ويساعد الإنسان على مر التاريخ تجاه تحقيق الأخلاقية ، فإن هذا الميل ، هو ما نرغب في اكتشافه . وإذا وجد هذا الميل أو النزعة كما قيل لنا ، فإن النتيجة تعد مشجعة إلى حد كبير . لقد قيل لنا ، إنه بالرغم من أن العالم الخارجي غالبا ما يعيق النمو الأخلاقي ، فإنه قد يتحقق الانسجام والتوافق بين العالم والنمو الأخلاقي للإنسان ، عندما يصل التطور إلى أعلى مراحله ، أو مراحل أكثر تطورا . وهذا أيضا يتفق مع ما نسعى إليه . إذ تصبح الأخلاقية نتاجا طبيعيا لمراحل نمو الطفولة ويولد الإنسان مزودا بصفات قد تبذل جهدا لإكسابها له الآن دون جدوى . إنن يساعد التطور الطبيعي على التقدم الخلقى ، وبذلك يكون عالم اليوم أكثر أخلاقية من عالم الأمس . وذلك هو الجانب البيني الخارجي فهل يعبر هذا الجانب عن حقيقة الأشياء تعبيرا كافيا ومقتنعا ؟ .

لا نشك في القيمة العلمية للقوانين الطبيعية التي تم اكتشافها في السنوات الأخيرة ، والتي كشفت لنا عن الحقيقة العظيمة للتطور الطبيعي . ولكن دعنا نتأمل ونفكر قبل قبول هذه الحقائق أو الوقائع بوصفها تشكل إسهاما أساسيا مهما لمشكلتنا الحالية . فحقيقة نحن نؤمن بالتطور ، ولكن علينا توخي الحرص في مثل هذه الأمور . فإذا كان لعالم القوى المنفصل عن الإنسان جانب بينى ، فلا بد أن يشمل هذا الجانب أو تلك الوجهة العالم ككل ، إذ إن وجود قوة صغيرة محدودة تسعى إلى الخير ، لن يكون كافيا . ولن يفى بالغرض أن نجدد جزءا من الوجود يسعى لتحقيق حاجتنا الأخلاقية ، بينما يسعى جزء آخر منه إلى محاربتها ، إلا إذا استطعنا بطريقة ما أن نحقق الانسجام بين هذين الاتجاهين ، أو

الجزئين . أو نحاول أن نبين أن كونهما يعملان لصالحنا أو ضلنا ، مسألة لا تشكل أهمية بالنسبة لنا ، وما يهمنا أنهما يعبران عن حقيقة الأشياء . و ألا نجد أنفسنا نحيا وسط عالم بئس متصارع ، يختلط فيه الخير والشر . فإذا كان هذا العالم واقعا ، فيجب علينا أن تقبل وجوده كما هو ، ولكن لا نستطيع نقول بتيقننا من تحقيقه لكل حاجاتنا البينية . لنفرض عند فحصنا للعالم ، وجدنا أن هناك اتجاهين ، يتساويان في القدرة والنشاط والعمل والتأثير والنتائج ولكن بينهما خصومة دائمة ، فأحدهما يعمل خيرا أخلاقيا والثاني يعمل شرا . لنفرض أن العالم ظهر بوصفه مسرحا أو نتيجة لهذا الصراع بين الخير والشر ، أنستطيع القول ، إننا اكتشفنا في هذه الوقائع جانبا بينيا للوجود ؟ أنه واضح من الصعب الإجابة بالإثبات مادامنا ننتبه إلى الصراع القائم بين قوتين متساويتين في كل شئ ، فإننا لا نستطيع أن نجد أى رؤية بينية مقنعة للعالم . وأما أن ننظر للعالم نظرة أعلى من جانب آخر ، أو نتخلى عن النظر له أو البحث عن أهمية بينية له فإن إجابة حاجاتنا الخلقية بمجموعة من الأصوات المتنافرة ، لا يمكن أن تحقق لحنا راقيا متناسقا . فلقد وضع لنا الآن ، أنك مايمت تنظر للعالم على أنه يتنامى في الزمان ، بوصفه نتاجا لقوى طبيعية ، ولتطور تاريخي ، فإنك لا تستطيع أن تجزم أو تتيقن ، من أن هذا العالم لم يكن نتاجا لصراع لا متناه . لذلك التقدم الذي قد تلاحظه ، لا يمكن أن يخرج عن احتمال كونه ، واقعة زائلة لا أهمية لها ، في وسط فوضى الاتجاهات المختلفة ولا يكشف التقدم الذي حدث منذ آلاف أو ملايين السنين القليلة عن وجود أى انسجام حقيقى بين الطبيعة والأخلاق .

وننبه الآن إلى جانب معروف جدا ، ومع ذلك يهمل دائما عند مناقشة بعض الوقائع المألوفة . فالعالم الحديث متيقن تماما من حدوث التطور المادى الطبيعى ، ولكنه ليس أقل يقينا ، بأن هذا التطور على هذا الكوكب لم يحدث منذ فترة بعيدة عن اللحظة الحاضرة . فلقد سمعنا جميعا أن كوكبنا كان كتلة سديمية منذ فترة ما بين عشرين مليون ، ومائة مليون سنة مضت . وقدمت لنا بعض الأدلة التى تثبت ذلك . ولم يزل كوكبنا غير بارد . ولفترة حديثة نسبية من تاريخ هذا الكوكب النجمى ، كانت هذه النقطة الصغيرة شبه الكروية من البخار المتوهج ، التى لم يكن قد انفصل القمر منها ، فالحرارة الحالية

والسخونة على سطحها مؤشر على شبابها . علاوة على ذلك . فإن مصير كوكبنا ، نستطيع أن نعرفه من القمر ، حيث يبرد بسرعة بسبب صغر حجمه ، وبالتالي فمصيرنا إلى برود مثله . إن هذه الميته الباردة الخالية من الماء والبخار ، تلك الكتلة الصخرية التي تنور ببطئ ومحزنة بنظرة خالية من العاطفة تجاه أرضنا المليئة بالعواصف والحركة والمعاناة . سريعا ما نصبح مثلها ويتوقف التقدم مع المد والجزر . كل ذلك مسائل شائعة ومعروفة فى دائرة العلم . فالتقدم كما نعرفه هنا ، واقعة ذات أهمية زائلة . وتسمح الطبيعة المائية بالتقدم ، ولكنها لا تعتبره ضروريا . فالتقدم عبارة عن حدث لعملية حرارية معينة ، مرحلة فى تاريخ زوال طاقة كتلة المادة الخاصة بنا ، ولذا طبقا لحدود علمنا ، عبارة عن حدث يحدث فى منطقتنا ، وخبر محلى من أخبار كوكبنا . وهذه هى الوقائع والحقائق المألوفة ، التى نحاول الالتفات إليها والاستفادة منها .

ولكن قد يقول قائل ، كل ذلك قد تم توقعه مئات المرات . وليس من العدل فى شئ الأصرار على مثل هذه الأشياء . لأنه على الأقل هنا ، والآن ، يحقق العالم حاجتنا الخلقية ، بأن يبين لنا التقدم . أو يظهره لنا ، أفليس هذا كل ما نحتاجه ؟ فريما لا نكون قانعين بسنوات التقدم القليلة الباقية لجيلنا قبل أن تبرد الأرض ؟ . أليس من حماقة النظر للمستقبل بهذه الصورة ؟ ، وماذا يحدث ، وماذا يهم إذا ما عمت الفوضى الكون مرة أخرى فى الأزمنة البعيدة ؟

الحقيقة أننا مازلنا نصر إصرارا شديدا على أن يشبع العالم مطالبنا الخلقية ، إشباعا دائما وليس مؤقتا ، أو عرضيا أو صنفية ، وإنما إشباع نابع من طبيعته الخاصة ، ومرتبطة بها إلى الأبد . فإذا رأينا أن التقدم الحالى مؤشر على طبيعة الكون ، وأن الحاضر رمز أو جزء من الأبدية ، فإننا قد نقبل ذلك ، ونشعر بالقناعة . ولكن إذا كان الأمر هكذا وكان التقدم الحالى مجرد حادثة عابرة ، دوامة صغيرة فى تيار الذرات ، حينئذ يكون التقدم الحالى واقعة مفيدة يمكن تأملها ، ولكن ليست واقعة لها أى قيمة عميقة أو حقيقية . ومازلنا نبكى فى الظلام ونبحث عن معين ، ولا أحد يجيبنا إن الطبيعة قد تخاطبنا قائلة : إنى أقدم العون لحاجتك الأخلاقية ، مادامت درجة حرارة الأرض كانت كافية لإذابة القطبين حتى لا تجف المحيطات ، مادام الأشعاع الحرارى للشمس كافيا

لتوفير الدفء لك . وعندما تحدث المرحلة التالية ، اقترح تجميد كل حاجاتك الخلقية ، حتى لا يصبح هناك شئ على الكوكب إلا صخور التلال القديمة . فماذا يؤدي تقدمك لى ؟ لاحظ أنن أين تكمن صعوبتنا الحقيقية . إن جانب الوقائع الذى نقصده ، ليس بسبب أن التقدم يجب أن يحدث على سطح هذا الكوكب ، لمدة قصيرة أو طويلة ، وإنما بسبب أن العالم الذى يحدث به التقدم ، يبدو غير مبال بالتقدم ، أو حياديا تجاهه ، وذلك هو الجانب المحزن فى الموضوع . فاليوم وفى هذه اللحظة ، ومع اعترافنا بالتقدم والتيقن منه ، نجد أنفسنا نحيا فى عالم لا يبالى بالتقدم ، وطبقا لوجهة نظر العلم ، لا يعتبر التقدم شيئا أساسيا فى تكوينه ، فهل يمكن اعتبار الواقعة المادية للتقدم معينة لنا من الناحية الأخلاقية ؟

وبالرغم من وضوح هذه الحقائق وشيوعها ، هناك من يدير ظهره لها ، ويحيا فى أحلام وربية عن عصر نهبى قادم فى المستقبل فيحيل أناس المستقبل إلى قديسين ومخلصين ، أو أناس سعداء ، يرقصون على نغمات فالس ، أو إلى علماء يقومون بحسابات رياضية راقية ، يعرفون بها مواضع وحركات الجزيئات الصخرية الكائنة على الجانب الآخر من سطح القمر . ويتحقق كل أحلام التقدم فى هذا العصر السعيد ، وعلينا أن نمدح الطبيعة التى تستطيع أن تنتج كل هذه الأشياء العظيمة الخيرة بالقانون الطبيعى إننا نرغب فى الفعل الخير والسعادة للبشر الذين يحيون بعد مليون سنة . ولكن لا نستطيع الحصول على أى تأكيد يبنى ، من معرفتنا بأنه إذا سار كل شئ بصورة صحيحة ، وظلت الشمس تشرق ، بأن أناس هذا العصر ، يكونون فى حال أفضل من حالنا فالعالم مازال لا يقدم لنا أى إشباع أو تأييد لمطالبنا الأخلاقية الحقيقية ، والحوادث السعيدة تحدث صدفة . أو باختصار ، نرى أمامنا اتجاهين مختلفين فى العالم ، أحدهما يعمل للتطور ، ولزيد من الطاقة للكائنات الحية ، لزيادة قدراتهم ، للتقدم ، والثانى يسعى لتبديد الطاقة ، للموت ، لتدمير كل ماله قيمة على سطح الأرض . ونعلم جيدا أن الاتجاه الثانى قد حقق انتصاره على مقربة منا ، أى على القمر . ونسمع أنه من المؤكد مع مرور الوقت ، قد ينتصر فى الأرض وأن الاتجاه الآخر ، لا يحظى إلا بنقص عابر ونعرف مسبقا أن تغلبه مجرد حادث سعيد ، سريعا ما تنهى عليه كارثة كونية ، وتضع نهايته . والآن يطلب منا أن نجد فى هذه الوقائع المركبة المختلطة جانبا يبنيا . إن كاتب هذه

السطور ، يرفض النظر لذلك ، إلا بوصفه دراسة مفيدة في الفيزياء والطبيعة ويستمتع بها بوصفها علما ، وليس لها أى علاقة بالدين ومع ذلك يتحدث بعض الناس عن دين للتطور .

ويدافع المؤمنون بالتقدم ، الكثير يعرضون من الفروض التي تبين مدى أهمية واقعة التقدم . فالعالم الذي حدث به التقدم منذ ملايين السنين ، من المؤكد أن له مصادره التي لا نستطيع أن نعرف عنها شيئا . فهناك النجوم وما تختزنه من طاقة هائلة . لا حصر لها . وربما إذا توقف التقدم هنا ، قد يتجدد ويستمر في مكان آخر . ومن يستطيع أن يعرف ، ما في جعبة المستقبل ، عندما تقسح هذه النجوم المتناثرة اللا منظمة المجال لظهور أنظمة أعلى من الأجسام المتجانبة ، التي تنبض بالحياة إلى الأبد ؟

الحقيقة أننا نستطيع تخيل كل ذلك مثل أصقائنا العلماء ، وإن كنا لا ننظر إليها بوصفها أحلاما علمية ، إلا أنها أحلام منطقية وجميلة جدا ولكن وبالرغم من ذلك ، مازال بها جانب سلبي خطير . فهذا التقدم أنه حدث منذ زمن بعيد أزلي ، أو أنه ليس له أهمية حقيقية في الطبيعة الحق للكون ، فالعالم الذي ينمو حينا ، ويتحلل حينا آخر ، وأحيانا يتقدم ، وأحيانا أخرى يتخلف ، عالم يكون التقدم فيه حائثا عرضيا ، وليس صفة جوهرية . ولكن الآن ، إذا كان التقدم قد حدث من أزمان بعيدة ، فإنه قد حدث حتى يحقق إمكانية ظهور البؤس والنقص الذي يحيط بنا . دعنا نتذكر هذه الحقيقة . إن حياتنا التعسة الآن ، هي نتاج الحالة المفترضة لعصور من النمو إذا كنا نتمسك بأن التقدم حقيقة أساسية في عالمنا . إن كل مانعاني منه من غواية وضعف وبؤس وجهل ، ليس إلا نتاج التقدم الذي حدث من زمن بعيد . أتكون أمراضنا ومخاوفنا ورذائلنا فضائل كاملة ؟ ، وإذا لم تكن فما معنى التقدم الذي لا نهاية له تجاه الكمال ؟ ، ولو كنا نتاج هذا التقدم الذي لا ينتهى . فليس أكيدا أنه في مرحلة أخرى منه ، سوف يقضى على هذه النواقص أو يزيلها : وإذا تم وضع التقدم أو فكرة التقدم محك الاختبار أفلا يكون مزيلا للشر ؟ أيمن أن يحدث التقدم مع وجود الشر . وإذا لم يكن التقدم يعني إزالة الشر ، فما معناه إذن ؟ ألا يكون التخلص المؤقت من الشر مجرد حادثة عرضية في تاريخ العالم ؟ .

إنه من العجيب حقا أن نتحدث دائما عن التقدم الكلى ، بوصفه حقيقة أساسية للعالم

الخارجى . فإذا لم يكن لدينا أي يقين حول العالم ، ووضعنا فى اعتبارنا الاعتبارات السابقة التى عرضناها . فإن العالم يبدو غير مبال بالتقدم . فاسمحوا لى بعرض بعض الأفكار الواضحة حول الموضوع . إن ما ينتمى للطبيعة الحقة للوجود يكون أزليا مثل الوجود ذاته لذلك إما أن التقدم جانب عرضى وليس أساسيا بالنسبة للواقع ، أو أنه أزلى . وإذا كان التقدم أزليا ، فلا بد حينئذ أن يكون العالم سيئا منذ البداية والتقدم لم يستطيع إزالة الشر عن العالم . وذلك لأن العالم التجريبي الآن – إذا كان هناك عالم تجريبي على الإطلاق – عالم شرير ، والشر لا يمكن التخلص منه .

إذا شاهدت رجلا ينقل الرمال على شاطئ البحر ، يحاول أن يقيم حاجزا . وبدأت تعجب بعمله ، وبكمية الرمال التى ينقلها ، ومنظر الحاجز الذى يبدو أنه لا يعلو أبدا . ثم سألته « أيها الصديق ، كم مضى عليك من الوقت ، وأنت تقوم بهذا العمل ؟ . فإذا أجابك بأنه يفعل ذلك منذ الأزل ، ويعتبر نفسه صفة أساسية من صفات الكون . فإنك لن تكتفى بإبراك كنبه وإفكه فقط ، وإنما تجد نفسك مدفوعا إلى مخاطبته قائلا « أه أيها الصديق ، لابد أنك كنت إنسانا كسولا منذ الأزل » . أفلا يحق لنا كذلك ، وينفس الطريقة ، الشك فى وجود قانون التقدم الطبيعى للعالم ؟ .

ربما يتبادر لأذهانتنا أن نتساءل ، لماذا لا تتعرض النظرة التاريخية البحتة للعالم لنفس الإعتراض ؟ ، فلئن كان التاريخ قد بدأ ، بفعل تعسفى للإرادة ، وأمكن النظر إليه بوصفه منفصلا ومستقلا عن فعل الخلق ، فإنه يكون مترابطا ومنطقيا ، وذا وحدة داخلية متسقة ، وله أهميته المستقلة ، بالرغم من أن أى فعل من أفعال الإرادة المتعسفة ، لا يمكن أن يقدم تفسيراً حقيقياً له . ولكن لا يمكن النظر إلى العالم الطبيعى ككل ، وفى لحظة واحدة ، على أنه كل كامل مستقل بوجوده ، ونو حياة قديمة منذ الأزل ، وأنه فى حقيقته العميقة وجوهرة عبارة عن عملية تاريخية من أي نوع من الأنواع . وذلك لأن جوهر العملية التاريخية ، وكما وضحه أرسطو فى تفسيره المشهور للتراجيديات ، يتمثل فى أن لها بداية ووسط ونهاية . ولا يمكن لسلسلة لا متناهية من الأفعال المتعاقبة ، أن تشكل عملية تاريخية واحدة ، وذات وحدة عضوية . لذلك إما أن هذه السلسلة من الوقائع ليس لها أي قيمة على الإطلاق ، أو أن لها قيمتها منذ الأزل . ولذلك لا يمكن أن يكون للعالم أي تاريخ ، إذا كان

غير متناه في الزمان . فنحن نفهم أن القصة التي تستمر أسابيع وأسابيع تثير عواطفنا لأبد لها من نهاية . إن وجود عملية تاريخية لا متناهية للعالم ، مسألة لا معنى لها وقد يكون هناك تكرار أزلي لشيء واحد منذ الأزل ، ولكن لا وجود لقصة على الإطلاق . فإذا كان العالم – متطورا في الزمان – لا يمكن أن يكون له أي تاريخ حقيقي على الإطلاق ، فإن النظر إلى تاريخ العالم بوصفه منفصلا ومستقلا عن طبيعة العالم ، للبحث عن أي شيء ذي قيمة بينية أساسية ، يعد عملا لا جدوى منه .

وهكذا نعود مرة أخرى إلى نقطة البداية ، فتصور العلم الرائع لعالم ذي قانون ميكانيكي ثابت ، تكون كل حوادثه محددة سلفا منذ الأزل ، تصور لا يعطى للعالم أي تاريخ حقيقي ، ويجعل العالم آلة رياضية ، مثلها مثل موجات المد والجزر ، وتساقط الندى على الزهور ، عمليات لا تاريخ لها ، إلا أنها قد تحدث فقط أو تتوقف . إيقاعات وحوادث متكررة منذ الأزل ، مركبات جديدة من العناصر المستمرة في التكوين . صدام بين الذرات ، تغيرات ميكانيكية الأزل ، ولكن لا وجود لتقدم أزلي ، أو أي معنى تاريخي للكل . فإذا كان هذا هو تصور العالم المادي ككل ، فأي قيمة بينية له ؟ .

والحقيقة أننا خضنا وسط هذه المشاكل ، لكي نصل إلى نتيجة واحدة نثبت بها ، أننا لا يعنينا في شيء أن نعرف متى نشأ العالم أو كيف نشأ ، وماذا كان وكيف يكون ، وإنما نريد معرفة الشيء الكائن منذ الأزل ، ويمكن أن يرشدنا إلى معرفة الجانب الديني العميق للعالم . إن كل ما عدا ذلك ، يعد أمورا فرعية إننا لا نهتم كثيرا بمعرفة ماذا حدث في العالم ، بقدر اهتمامنا بمعرفة القيمة الأخلاقية المستمرة للعالم ، فيكون لكل ما حدث أو قد يحدث في العالم قيمة بينية بالاعتماد على علاقته بهذا الواقع أو بتلك القيمة الأخلاقية ، إن الثابت الذي لا يتغير ، هو ما يعطى لنا الحقيقة البينية الحققة ، التي يعتمد عليها كل شيء ربما يكون لحادث معين ، يحدث في العالم ، قيمة أو دلالة بينية ، ولكن هذه القيمة سوف تعتمد على علاقة هذا الحادث بالحقيقة الأزلية ، فهل نستطيع معرفة هذه الحقيقة ؟ .

ويلاحظ أن مجال بحثنا يزداد ضيقا بمجرد معرفتنا بهذه الحقيقة . ويصبح تصور وجود قوة تفعل الخير ، تصورا مشكوكا فيه من الناحية البينية ، فكيف لقوة أزلية ، لا تستطيع بكل أعمالها التي تقوم بها منذ الأزل ، أن تحقق الخيرية ؟ . ربما علينا أن نبحث عن جانب ديني للأشياء في مكان آخر . ولكن دعنا في جميع الأحوال نترك عالم العلم البحت .

ولما كان حديثنا منصبا على مجال العلم الطبيعي ، فربما يظهر من يعترض على حكمنا بعدم أهمية أو دلالة الجانب التاريخي للأشياء . لذلك دعنا نعود إلى النظريات الفلسفية عن القوى التي تعمل في هذا العالم الخارجي المفترض للميتافيزيقا . فهناك فلسفات نظرية ، حاولت أن تبين لنا وجود حقيقة خفية وراء عالمنا ، وما العالم إلا مظهر لها أو رمز ظاهري . فدعنا نرى أكان أي منها ، يقدم لنا تفسيراً بينياً عن القوى التي تحكم العالم أم لا ؟ .

- ٣ -

ننتقل الآن من النظرة العلمية إلى النظرة الميتافيزيقية للعالم . فماذا نأمل من الميتافيزيقا الواقعية ؟ . دعنا ندرس في البداية قيمة وجهة النظر الفلسفية السائدة في أيامنا ، والتي يطلق عليها بصورة عامة اسم مذهب الواحدية . نسمع هذه الأيام ، وبنوع من التكرار الملل ، عن أن الثنائيات من أمثال المادة والروح ، والقوة والذكاء ، والحركة والإحساس ، ليست إلا جوانب متعارضة ، أو وجوها أو تجليات لحقيقة نهائية واحدة ، حتى إننا لنتعجب كيف لا يفقد التفكير الواضح قيمته في مثل هذه الصيغ الجوفاء من الكلمات . وعندما يسمع المرء من يهمس له عن غموض واستغراق الوحدة النهائية للوجود ، فإنه سريعا ما يشعر بنوع الراحة ، تجاه التفسيرات المعقولة ، للمعنى الذي تكون به كل الأشياء تجليات لقوة واحدة أو لوجود فعلى - والحقيقة أن هذه التفسيرات وتلك الجهود قد فشلت في الصمود أمام النقد ، بسبب ارتباطها بعالم القوى وجاءت ناقصة وأقل إقناعا بالرغم من وضوحها . ولئن كانت قد حاولت تقديم تفسيرات معقولة ، وأمثلة عن وجهي النور ، والمقعر والمحبب بالنسبة للخط المنحني كنماذج على الوحدة النهائية للطبيعة الكامنة وراء كل المظاهر المختلفة للتجربة ، فإنها قد وقعت في نفس المشكلات وعانت من عدم الإتساق الذي عانت منه الميتافيزيقا قبل كانط . حقيقة فإنها الخط المنحني يكون مقعرا ومحببا في نفس الوقت ، ولكن المادة والروح ليستا ببساطة وجهين للخط المنحني ، ولن يصبح الظرف النسبي لهذا التعبير المجازي والتشبيهي ، واضحا لنا ، إلا إذا عرفنا ، وبصورة محسوسة واضحة ، وبعيدا عن أي تشبيهات عن النور ووجوها ، كيف وبأي

معنى ، وعلى أى دليل ، بأن المادة والعقل جوهرهما واحد . وما هى القيمة الينية لهذا الافتراض ، ويجب أن يدفعنا فشل المذهب الواحدى التوجماتيقى ، إلى الارتقاء فى أحضان المذهب الثنائى ، ولكن يجب علينا أن نرفض قبول إفتراض المذهب الواحدى حتى نتحرر من كل النزعات الصوفية . وتتبع هنا الخطة العامة التى أعلنت فى بداية الفصل ، ونركز انتباهنا على الواحدية الواقعية ، التى ترى فى أحداث العالم الخارجى ، نتيجة لفعل قوة واحدة . وإن كنا نعرض فيما بعد لصيغتنا عن المذهب الواحدى ، فإن علينا أن نعالج سلبياته ونواقصه .

دعنا نبدأ بالمحاولات التى ظهرت لتفسير نتائج العلم الطبيعى ، من وجهة نظر الواحدية ، بالنظر إلى الوحدات الكيمائية أو المادية على أنها مزودة بصورة ما للوعى بالقوة أو بالفعل . والكائنات العضوية العليا عبارة عن خليط مركبات من الذرات . والكل مجموع أجزائه . ولماذا لا تكون القوى العقلية لهذه الكائنات العليا عبارة عن مجموع القوى العقلية للذرات الصغيرة ؟ فربما تمثل الذرة أثناء حركتها فكرا ، فإن كان من الصعب تصور ذلك ، يمكن القول الذرة فى حركتها ربما ، تكون مزودة بنوع من الوعى اللامتاهى فى الصغر . وربما ينتج من بلايين الذرات المتفاعلة نوع من الوعى الصغير نسبيا . وربما يكون لغير كاف من هذه المجموعات المركبة من هذه الذرات ، التى يمكن تسميتها مادة - عقل ، كما أطلق عليها الأستاذ كليفورد ، إنها من إنتاج إنسان عظيم . وقد يرتعش المرء من مثل هذا الاستخدام لمفهوم المادة - العقل الذى ربما يعود لشكسبير ، ولكن تحاول النظرية أن تعبر عن الخلق بوصفه ظاهرة طبيعية وليس بوصفه صورة جمالية ، ويجب عدم التوقف عند مثل هذه النتائج ، سواء أكانت هذه النظرة صحيحة أم لا ، ويصرف النظر عن صحة ذلك التفسير أو عدم صحته ، فهل يكون له قيمة يينية ؟ . إذا ما كان صحيحا ، أفليس من الجائز أن ينتهى بحثنا عن بين ما ؟

كان ذلك عرضا لبعض الأفكار المألوفة والشائعة للنظريات الحبيثة التى تناولت الوجود . فهل مثل هذه النظريات كافية لإشباع مطالبنا النقدية ؟ لحقيقة أن كاتب هذه السطور لا يرى كفايتها . ولئن كان المجال لا يسمح هنا بمناقشة هذه النظريات مناقشة تفصيلية ، فإننا نذكر أنفسنا بالاعتبارات التى تحدث لمن يقبل إحدى هذه الصيغ الحبيثة من الواحدية . وعلى فرض أنها قد أظهرت لنا قدرتها على توجيهنا ناحية الجانب الدينى

الذى نبحت عنه ، فإننا لا نستطيع قبولها كما هي أو التسليم بها .

هل يمكن النظر إلى وعينا علي أنه مجموعة أو خليط من العناصر الأولية كالإحساسات أو الذرات السعيدة والمؤلة ؟ . إذا كان الأمر كذلك ، فما هي مجموعة الإحساسات التى تشكل أحد أحكامنا ، أو قولنا مثلا : إن هذا الرجل هو أبى ؟ من الواضح أن فى حكم كهذا ، تكون هناك مجموعة من الإحساسات ، ولكن لابد من وجود ما هو أكثر من ذلك . فما هو هذا الشئ الأكثر ؟ ربما يقال : إن هذا الحكم قد تشكل من الخبرات السابقة التى لا حصر لها ، ولكن وعلى فرض قبولنا لذلك ، فنحن لا نسأل عن أصل هذا الوعى أو مصدره بل عن تحليله . إن هذا الفعل ، الذى يتم به الحكم بوجود علاقة بين إحساس حاضِر وخبرات ماضية حقيقية ، ويوصفه رمزا ليس لمجرد مجموعة من الإحساسات التى تم استحضارها أو تذكرها الآن ، أو لمجموعة من الإحساسات التى لم تختبر بعد ، وإنما لواقع وحقيقة توجد خارج وعى الفرد ، هذه الحقيقة الخاصة بالإعتراف بشئ ، لا يكون حاضرا بصورة مباشرة ولكنه حقيقى ، أيمكن النظر لهذا الفعل على أنه مجرد مجموعة من الحالات العقلية الأولية ؟ بالتأكيد ، وفي أفضل الحالات ، يمكن النظر للحكم (الفعل) بالمعنى الذى يتم النظر به إلى الكلمة على أنها مجموعة حروف . حقيقة ولأنه فى لحظة واحدة من لحظات الوعى ، توجد كل هذه العناصر فى صورة مجموعة ، ولكنها بوصفها مجموعة قد كونت كلا واحدا ، وبفعل واحد . فإن هذه العناصر وحدها ، ويدون فعل التوحيد الذى توحدت به ، وأصبحت وحدة بفضله ، تظل مجرد خليط من الإحساسات . إن حياتنا العقلية بوصفها وحدة من عناصر لا حصر لها فى ذات واحدة فى أى لحظة ، لا تكون مجرد خليط ، أو تجمعات ولا يمكن تفسيرها بوصفها مجرد مجموعة من ذرات الحس الأولية .

ولا نستطيع القول : إن الحالات النظرية النهائية للوعى ، ربما تكون قد اتحدت كيميائيا فى مركب كيميائى وليست مجرد خليط أو مجموعة ، والحقيقة أن الذرات المائية فى المكان ، إذا توفر لها قدر كافٍ من الصلات والظروف ، ربما تشكل كلا واحدا ، ولكن الواقعة العقلية ، هى واقعة عقلية وليست أكثر من ذلك . إن أى وحدة مستقلة من الوعى ، تترك بعد تمثيلها لإحساس معين ، يمكن أن تكون على صلة بوحدة أخرى مشابهة لها فى

واحد من علاقات ثلاث ، فقد تتعاون وترتبط بهذه الوحدة الأخرى ، أو قد تسبقها أو تلحقها من الناحية الزمنية . وليس هناك وجود لأي علاقة أخرى محتملة . إن الاتصال أو الجذب أو الاقتراب ، بين إحساس بالضغط أو بالحركة أو باللذة أو بالألم أو أى إحساس آخر ، يعتبر مجرد مجموعة من الكلمات الجوفاء التي لا معنى لها ، إلا إذا تم بالفعل استخدام مثل هذه التعبيرات لتصوير ووصف العلاقات ، التي قد تقارن أو توحد ، أو تفصل بين فكرتين ، تكونان قد ظهرتتا في الوعي للتعبير عن مثل هذه الإحساسات . لذلك لم تساعدنا هذه الواحدية النظرية ، على فهم أكثر من قبل ، للعلاقة بين معطيات وحالات الوعي ووقائع الطبيعة المادية . من جهة أخرى ، كيف يمكن للعلم الميكانيكى أن يقنع بالنظر لنقاطه المادية على أنها ليست إلا وحدات مستقلة للعقل ، الذى يركز وجوده على العواطف والعاطفية أو الأنفعالات ، كيف يمكن أن يتم بناء العلاقات المكانية من هذه الوحدات الإنفعالية ؟ الحقيقة أن كل هذه المسائل والأسئلة ، قد نهملها الآن . ولكن وعلى أية حال فإن الواحدية النظرية ، بوصفها مركبا من المذاهب القائمة على علم النفس الفسيولوجى ، لم تستطع الإجابة عن هذه الأسئلة ولن يكون فى مقدورها الإجابة على الإطلاق .

ولكن دعنا لا نسرع فى الحكم ، فما زالت هناك صور أخرى من الواحدية ، علينا أن نضمها لتلك الصور السابقة منها . فالواحدية المادية التى ترى الذرات الممتدة الصلبة التى قالت بها الواقعية السانجة عبارة عن عقل بالقوة ، والمذهب المادى التقليدى ، الذى لم يكن يدور بخله وجود ما يسمى « بالعقل - المادة » أو علم نفس فسيولوجى ، تعد أيضا من الصور التى يمكن إهمالها ، بل ولا تحتاج إلى فلسفة نقدية لهدم أسسها . كذلك ما تقوله الواحدية الحديثة عن وجود ذرات ذات طبيعة روحية ، أو بوجود قوى روحية ، تشبه الذرات الممتدة فى سلوكها الخارجى ، فالبرغم من القصور الذاتى للمادة وصلابتها ، فإنها تعد فى حقيقتها روحية وهذه كلها أقوال قد استبعدت من الفكر الفلسفى . كذلك هناك من صور الواحدية ، ما ترى أن العالم بوصفه تعبيرا عن قوى نفسية ، لا يكون عبارة عن ذرات مكونة من مادة وعقل ، ولكن عبارة عن كليات مركبة ، أو كيانات مركبة ، تشبه فى طبيعتها ، العقل الذى نعرفه بخبرتنا الباطنية ، وربما كانت أعلى أو أدنى ، أحكم أو أقل حكمة من العقل الإنسانى . ويمكن تقسيم هذه الآراء إلى فئتين : فئة ترى فى الطبيعة

تجليات لقوى عاقلة منطقية ذكية ، وفئة ترى أنها تجليات ومظاهر لقوة عمياء أو لا منطقية بالرغم من روحانياتها . ومرة أخرى تنقسم كل فئة من الفئتين إلى قسمين تبعا لوعى القوة بعملها أو عدم وعيها به . فما علاقة هذه التفسيرات الانتولوجية بالفكر النقدي ؟

لندرس أولا الواحدية المنطقية . فمنذ كان الذكاء الإنسانى نشاطا مستقلا فى حد ذاته ، يسعى تجاه غاية ، ويؤمن الفيلسوف الواحدى المنطقى بأن العالم الخارجى يماثل العقل الإنسانى ، فلقد بدا العالم له عبارة عن عملية يحقق بها روح العالم ما كان ممكنا ، أو ينقل بها ما كان بالقوة إلى وجود بالفعل . والواقع أن العلم الحديث ، وبالرغم من عدم إثباته لصحة هذه الفكرة ، فإنه أسلم نفسه لمثل هذه الآراء ، ونستطيع دائما أن نتخيل ، إذا أردنا تطور المملكة العضوية على أنه عبارة عن مظاهر أو نوع من التجلى الذاتى لقوة عاملة أزلية واحدة . والحقيقة أن مثل هذه الآراء لا تقدم تفسيراً مقنعاً للوجود . فكيف يمكن لأى فكر جاد أن يتصور أن العالم عبارة عن فعل زمانى يتطور أو نتاج للعقل الكلى ؟ فمن المؤكد أن العقل الكلى يقصد تحقيق شئ ما بعملياته ، وبالتأكيد ينقصه هذا الشئ الذى يسعى إليه أو يرغب فى تحقيقه فى صور أرقى . بذلك لا يكون لدى العقل الكلى فى البداية ما يسعى إليه ، وفى مرحلة تالية أو أرقى ، يحصل على شئ لم يكن لديه من قبل . فمتى ، وكيف يحصل على هذا الشئ ؟ . ما الذى منع الممكن من أن يكون واقعا أو فعليا منذ البداية ؟ فإذا كان هناك مانع ما ، أفيكون من نفس طبيعة العقل الكلى أم يكون ذا طبيعة مختلفة تخصه وحده ؟ إذا كان من طبيعة مختلفة تقع فى الثنائية ، ويظهر مبدأ الخير والشر من جديد ، وإن لم يكن هناك مانع خارجى أو شر غير مبرر فى الوجود ، فإن العقل الكلى فى سعيه لأى كمال ممكن ، يكون ساعيا ليحصل على ما كان موجودا لديه بالفعل ، ولم يكن ينقصه فى أى وقت من الأوقات على الإطلاق . فيشبه "اللوجوس" الطفل الذى يلعب بالفقاعات التى تركها الفيلسوف العجوز . وتصبح كل عملية من عمليات التطور ، عملية معقولة ولها غاية ، بسبب كونها من بدايتها إلى نهايتها معروفة للعقل المطلق . وتعامل القوة المطلقة الكمال ، مثلما يلعب القط بالفأر ، يتركه يجرى لمسافة لفترة من الوقت ، حتى يمكن أن يطارده مرة أخرى . فهل هذا تصور ذو قيمة ؟ أليس متناقضا ذاتيا ؟ أيتطابق العقل المبدع مع التطور ؟ أحقا بالفعل عندما ينتهى التطور ، والكر والفر ،

تكسب المعرفة وتختسر في نفس الوقت ؟ فباختصار ، إما أن يكون التطور ضروريا . وأحد الأعمال الإثنى عشر للمطلق "الهركلي" أو أنه لا معقول وغير منطقي على الإطلاق . فيعتبر المطلق في الحالة الأولى مقيدا بالأغلال ، ويدرك اللوجوس في الحالة الثانية بوصفه خطأ أو يخطئ دائما . وكلا التصورين لا معنى لهما . ولن يحقق هذا النوع من الواحدية المطالب النقدية .

ونأتى إلى الاعتراض الذي وضعه "شوينهور" ، وإن كنا لا ندرى كم من الفلاسفة قالوا به من قبله ، فإننا نتمسك به وقد سبق أن أثرناه بالفعل ، وخصوصا القول بأن ، كل تصور تاريخي للعالم بوصفه كلا وكل محاولة للنظر إلى الوجود بوصفه عملية عقلية تحدث في الزمان ، وبأنه تطور مستمر من الآن إلى الأرقى ، تواجه بالصعوبة المألوفة ، بأن بعد زمن لامتناه من العملية التطورية ، ما يزال التقدم في مراحله الأولى . وبالرغم من عملية التقدم من الآن إلى الأرقى فالعالم ما زال مفككا ونشعر بكثرة المشكلات والنقص في نفوسنا ، وبالحزن والتشاؤم والعجز . فماذا يكون ذلك ، إلا تقديما بدون غاية ، وعملا لا جدوى منه ، وجهدا بدون هدف ؟ أن لقد كان المرء يعتقد أن العالم ، بعد هذه المدة الطويلة ، أن التقدم قد شمل كل جزء من أجزائه . ولكننا لم في أي جزء من العالم الحالي ، إذا أخترنا النظر للأشياء والعالم من الخارج ، إن هناك شيئا يمكن أن يشار إليه ، ويقال « ها قد تحقق المثال » .

ومع ذلك يجب ألا نحلم بقبول النظرية الدوجماتيكية المضادة والدعوة المضادة ، لهذه الفكرة المتناقضة والقائلة بأن العالم نتاج قوة لا منطقية . والواحد كائن أعشى . ولقد شرع شوينهور في الدفاع عن هذه الدعوى المضادة ، وعن الإرادة الكلية في نسقه ، وكما نعلم جميعا ، بمنطق مغلوط فاق فيه خصمه . عموما لقد كانت الإرادة الكلية ترغب أكبر قد من المشكلات ولقد تحقق لها ذلك ، ولكن شوينهور الذي كان يرغب في منهد متسق ، فبكل ذكائه وقدراته ، لم يستطع تحقيق رغبته ، بدون التعرض للنقد الدائم من قبل الخصوم ، حول مدى إتساق المنهد ، بل وظل المدافعون عن هذا الفرض اللامنطقي ، بوصفه منهدا يقينا ، يدافعون عنه عن طريق ، السلب ، أو بمنهج سلبي فدائما ما يتم نقد المنهد القائل بالمنطقية أو المعقولة الكاملة ، بصورة ناجحة ، ولكن عند عرض الدعوة المضادة ، فإن عرضها لا يظهر إلا التناقض الذاتي والغموض .

ولئن كان المذهبان المعقولية الكاملة واللامعقولية ، مذهبين في غاية الصعوبة في حد ذاتهما ، فكيف يصبح حالهما ، أو وضعهما إذا ما أضيف إليهما أو إلى أى منهما ، الفرض الذي قالت به فلسفة اللاوعي « عند فون هارتمان » ، ألا وهو أن الكائن الواحد يكون لا واعيا ولكن من طبيعة نفسية ، فبالاستناد على مجموعة معينة من الوقائع الفسيولوجية المشكوك فيها ، وعلى تشويه خطير لنظرية الاحتمالات الرياضية ، ونظرة غير دقيقة لتاريخ الفلسفة ، ولذهب كانت النقدي ، عرض فون هارتمان مذهباً في الوجود ، لا يمثل فكراً جاداً علي الإطلاق . فالكائن اللاوعي الذي لا يوجد من أجل ذاته ، لأنه لا يشعر بشئ ، ولا يوجد من أجل الآخرين ، لأن كل شئ جزء منه ، يكون الصانع والحافظ للكون . وبالتأكيد فإن كل ذلك ليس إلا فلسفة المربعات المستديرة ، ويجب ألا تؤخذ مأخذ الجد .

ولا يعد النقد السابق بالطبع نقداً كافياً بالنسبة لضخامة الموضوع ، وكان المقصود منه مجرد عرض سريع للاعتراضات على مذاهب انطولوجية معينة . ونعتمد عن مثل هذا النوع من الجدل والنقاش الحاد ، وإن كان لا يحدث إلا عندما نناقش المذاهب الميتافيزيقية الجوفاء . والفلسفة النقدية لا تقدر رأياً نظرياً ولا تعتبر الإيمان العملي أقل قداسة من النظري . إن المسألة هنا لا تتعلق بما نؤمن ، وإنما تتعلق بمانستطيع إثباته جديلاً ، وبما ينبغي أن يكون عليه منهج البحث الإيمان إن المطلق واللامتناهي أو اللوجوس واللاوجوس ، أو مادة العقل والروح أليست كلها عبارة عن مجموعة من الأفكار والتصورات والمفاهيم ، التي تقوم الفلسفة النقدية بتحليلها ، بصرف النظر عن نتائجها ؟ .

ما زال هناك مخرج ، تأمل الواحدية الواقعية أن تجد من خلاله حلاً لمشكلة العالم . فلنفرض أنه قد تم التخلي عن الصورة التاريخية للمذهب ، وتم الإبقاء على مفهوم العقل بوصفه قوة . ويمكن أن يتم ذلك بطريقتين : الأولى أن يتم تصور العقل الكلي يعرض نفسه ، ويتجلى في الزمان ، ولكن هذا التجلي لا يحدث في صورة سلسلة من الحوادث المتصلة بوصفها أجزاء من عملية واحدة . فلا تترك حياة العالم بوصفها تاريخاً واحداً ، وإنما بوصفها نتاجاً متكرراً للعقل الكلي منذ الأزل ، عملية تتجدد بمجرد انتهائها ، سلسلة من العوالم اللامتناهية التي تنمو وتتخلل ، عوالم مثل أوراق الأشجار التي تنمو وتسقط خلال تغير الفصول منذ الإزل . إن معقولية عملية العالم يتم الحفاظ عليها ، إذا ما افترضنا أن العقل الكلي لا يكون مثل المسافر الذي يبحث في ليالي الزمان عن غاية ، يحقق بها ذاته ،

وإنما مثل الشمس التي تبدأ عملها القديم كل يوم من جديد ، مثل عملاق يستمتع بقوته . إن كل فرد يكون له مطلق الحرية في قبول هذا الفرض ، وينظر للعالم بوصفه تعبيراً مكتملاً عن قوة عاقلة لا متناهية ، ولكن عليه أن يكون مستنداً لمواجهة ، كل معترض يفهم العقل بمعنى الكمال . فعالم الحس لن يكون أكثر كمالاً مادام هو عالم الخبرات . لأن كل فرد ، ربما ماعدا المتفائل ، يجد صعوبة في النظر إلى عالم الفعل الإنساني على أنه عالم يحكمه عقل كلي لا يعيقه شيء ، وأنه مسرحية يتم تكرارها إلى الأبد . وبذلك نجد أنفسنا محصورين بين مجموعة من الممكنات التي تنتج من هذا الفرض الذي أفترضناه « يكون العالم تجلياً للعقل مطلق » : حسن ، ولكن كيف ؟ « فالعالم ينمو بصورة عقلية من الأدنى إلى الأعلى » . إذن ، كيف يكون ذلك ممكناً ، إذا كان العقل اللامتناهي يحكم كل شيء ويرغب الأعلى ؟ أيكون دائماً بعيداً عن هدفه ؟ . إذن « العالم ليس عملية واحدة فقط بل تكرار أبدي لدrama العقل اللامتناهي ، الذي ، بوصفه لا متناهياً ، يكون دائماً نشيطاً ، ودائماً محققاً لهدفه » . ولكن هذا الافتراض ينهار سريعاً بمجرد ظهور أقل صورة من صور عدم الكمال أو اللامعقولية في الطبيعة . فقول عائلة جائعة ، أو حيوان ينفق أو عهد ينتقض ، أو جهد ضائع ، أو طائر جريح ، تمثل تهمة للعقل المطلق المحقق للأهداف ، لأنه قد ارتكب خطأ يناقض طبيعته . الفرص الثانی الذي يمكن تصوّره ، يضعنا أيضاً في نفس الموقف . فقد يكون الزمن مجرد « سراب » . لأن العقل الكلي ليس عملية بل واقعة . والحقيقة أن هذا التصور لكائن لا زمني ، فكرة تستحق الدراسة . ولكن هذا الواحد الأبدي يكون دائماً محققاً لهدفه ، مثله مثل الفرض السابق ، فلا نستطيع تصور الواحد العاقل اللامتناهي ، يضل طريقه ويرتكب الأخطاء والزيف . إذن فشل المذهب الواحدی مرة أخرى . لأننا ما زلنا نرى العالم من الخارج ، وإذا يظل غامضاً ومظلماً .

- ٤ -

تفشل الواحدية ، وبالأخص في تأسيس نفسها على أي أساس من الخبرة . حقيقة لم نستطع حتى الآن أن نفند الواحدية تفنيدياً كاملاً . لأن المدافع عن الفرض بوجود عقل مطلق ، يكون دائماً لديه القدرة على تعديل بعض صور مذهب العدالة الإلهية القديم ، بصورة تناسب أغراضه . فيستطيع القول : إن « الشر الجزئي يكون خيراً كلياً ، وإن كان لا يعرف كيف يتحقق ذلك » . أو يقول : إن الشر ينتج من الإرادة الحرة للأفراد ، الذين عليهم أن يعانون من رذائلهم المختارة » . هذه الإجابة الأخيرة ، تعد مقنعة في حد ذاتها ،

ولكنها ليست ذات أهمية للموضوع العام . فلا نعارض وجود إرادة حرة ، وكون أنها تسبب الشر ، مسألة لا نشك فيها ولا نختلف عليها . ولكن إذا كان العالم قد صنع بصورة تسمح للسائق الأرعن أو القاتل أو الغازي أو المستغل ، أن ينزل ما يريد من الشرور بإرادته الحرة على الآخرين ، فإن معاناة الضحايا لن تقع على عاتق الفاعل الشرير وحده ، بل تقع فى جزء منها على عاتق نظام العالم ، الذى وفر له مثل هذه القوة والإرادة الحرة ، التى تمكنه من ارتكاب ما يريد من الشرور . والعالم الذى تحدث به مثل هذه الأشياء عليه أن يبرر طبيعته الدينية الملهمة بطريقة أخرى .

الإجابة الأخرى والقائلة : إن الشر الجزئى خير كلى ، علينا أن ندرسها بعمق ، وليس بصورة سطحية كما كانت تدرس فى الماضى . فقد كان التعميم صفتها فى الماضى ، ولكن إذا أردنا دراستها دراسة جادة ، فلا بد من دراستها بصورة أكثر تفصيلا وتحديدا . إذا كانت الكلمات ذات معان فضفاضة كان لنا أن نقبلها ، فلا بد من فهم معناها بدقة وعناية . والحقيقة أننا لن نستطيع فهم هذه الكلمات والمعانى وتطبيقاتها ، إلا من خلال وجهة نظر أعلى وأشمل ، لأنها فى الحقيقة لن تجد لها مكانا فى عالم القوى .

كيف يمكن للشر الجزئى أن يكون خيرا كليا ؟ . نلاحظ فى حالات معينة ، أنه يكون واضحا أن الشر فى العالم الخارجى ، كما يتصوره الفكر الشعبى ، وكما هو معروف لنا ، يكون جزءا من الكل ، ويقال : إن الكل يمكن أن يتصف بصفة مضادة لبعض أجزائه ، كأن يكون العالم ككل من عمل عقل مطلق . لابد أن يكون الوضع هكذا ، فلا يجب أن يكون الشر مجرد جزء ضئيل ، يتم التغلب عليه من قبل الجزء الأكبر من العالم ، ولكنه قد لا يكون موجودا ، إلا بوصفه جزءا منفصلا . فالشر لا يتم قهره أو الانتصار عليه من الخير (لأن ذلك لا يلغى وجود اللامعقول ، بل يتركه واقعا موجودا كما هو) ، بل إن الشر إلا مجرد مظهر خادع ، وإذا تم رؤية طبيعته الحققة رؤية شاملة ، تحول خيرا . والواقع أن المرء لا يستطيع أن يقول على تفاحة فاسدة ، مهما صغر حجم الجزء المتعفن بها إن الفساد الجزئى عبارة عن عدم الفساد الكلى للتفاحة . وإذا ما كنت أعانى مرضا محتملا فى أحد أعضاء جسدى ، فإنك لا تستطيع القول إن هذا المرض الجزئى ، يكون فى حقيقة دليلا على معاناتى التامة . والحقيقة أن المتفائلين القدماء لم يقصدوا شيئا مضادا لمثل هذه

الأقوال . فكانوا يقصدون عدم وجود شر حقيقى على الإطلاق ، وأن ما يبدو شرا لى ، كآلم الأسنان ، أو العلاقات المحطمة ، أو الخيانات والحروب ، ليس إلا وهما أو أوهاما فى نظرتى الجزئية . وذلك أيضا مثل أن ينظر شخص إلى سطح تمثال مستخدما الميكروسكوب فلا يرى إلا قبحا ، فإن ترك الميكروسكوب ونظر إلى التمثال نظرة كلية ، استطاعا أن يرى جماله . وهكذا العالم . رؤية أجزائه توهم بوجود الشر ، أما رؤيته ككل ، فلا تؤدي إلا إلى رؤية خيرية . إن أصحابنا المتفائلين يرون أن وجود هذه الأجزاء الوهمية من الشر تعد مسألة ضرورية لكى يكون الكل الحقيقى خيرا . بل ، وهذا هو المذهب الأوغسطينى الأفلاطونى عن عدم واقعية الشر .

بداية لن تثبت أو نرفض الإمكانية المنطقية لكل ذلك . لأننا نتعامل مع عالم من الصعوبات ، ولذا نستطيع فقط توضيح الصعوبة الأساسية فى هذه النظرية ، إذا كان عالم الخبرة ينقصه وجود قيمة ما هنا أو هناك ، أو وجود علامات إيجابية على الكمال العقلى ، فحينئذ ، ربما يقارنه الفرد بالتمثال الذى يرى أجزاء منه من خلال الميكروسكوب الموجه لسطحه ، فلا يستطيع أن يرى جمال الصورة الكلية للتمثال . وعندها يستطيع القول أن نظرتنا الجزئية ، لا تمكننا من إدراك الانسجام الكلى . ولكن المشكلة لا تكمن فى ذلك بل فى وجود صفة إيجابية للشر . فالمسألة ليست ببساطة نقص فى إدراك الانسجام الكلى ، بل فى أن الخلل قائم وموجود بالفعل . فكيف يمكن أن يعتبر تعذيب جريح فى أرض المعركة ، إذا ما نظر إليه نظرة كلية ، أو من قبل قاض مطلق شيئا خيرا فى كليته ، وليس شرا على الإطلاق . إن ذلك ما لا نستطيع فهمه أو تصديقه . فالواقع أن المسألة هنا ، وكما سبق أن بينا من قبل ، لا تتعلق بكم الشر – إن كان يمكن قياسه – وإنما بالكيف . وذلك ما يجعلنا نعارض الدعوى القائلة بأن العقل يحكم كل الأشياء . لأن أى قدر من الشر يتصف بالواقعية والإيجابية ، يتعارض مع القول بالمعقولة .

وعموما ومهما كانت المحاولات التى يبذلها أصحاب نظرية تفسير الشر فى العالم ، وسواء أكانوا من أنصار المذهب الواحدى أم لا ، فإنها نادر ما تتسق مع الخلفية الفكرية لنظرية أفلاطون والقديس أوغسطين . فبدون الإعلان عن أن كل شر مادى ، يجب أن يكون ظاهريا ، كانت المذاهب الشعبية التى تفسر وجود الشر فى العام ، تميل إلى قبول القول

بالشر الإيجابي ، وتقل من قيمته ، بالنظر إليه بوصفه وسيلة . فقالوا : إن الشر قائم في العالم ، ولكنه بالرغم من وجوده منفصل عن الخير ، إلا أنه مجرد وسيلة للخير . أو بمعنى آخر ، إن الشر يعتبر وجوده ضروريا ، بوصفه شيئا خارجيا ، يمكن مقارنة الخير به والحقيقة أن تفسير الشر بأن له كيانا منفصلا عن الخير ، وأنهما كيانات ومنفصلان في العالم ، يعد تفسيراً بعيداً عن الفكر الفلسفي .

لندرس الصورة الأولى للشر بوصفه وسيلة . « فالشر موجود وواقعي ، وليس وهما ، ولكنه مجرد وسيلة للخير ، لذلك ينتصر الخير في العالم ككل أو مجموعة . فيكون العقل الذي يرغب في الخير ، هو الحاكم الأوجد » . وابتداء لا يوجد أساس قوى لمثل هذه النظرة في عالم الخبرة . فهناك كثير من الأمور الشريرة التي لا نستطيع أن ندرك فائدتها بوصفها وسيلة للخير ، عموماً لندرس هذه النظرة بمزيد من التفصيل . إذا كان وجود الشر وسيلة لغاية خيره خارجية منفصلة مستقلة عنه . فلماذا إذا كانت الغاية خيرة وموجودة ، لا يكون وجودها إلا بوسائل شريرة ؟ خيرية هناك إجابتان محتملتان لهذا السؤال ، على فرض إستقلال الشر عن الخير . فإما أن العقل الواحد ، كان مجبراً على اتخاذ هذا الطريق ، ولم يكن في مقرة إتباع طريق آخر أقل شراً ، أو أن العقل الواحد ، لم يكن مضطراً لاتباعه ، واختار اختياراً تعسفياً ، بالرغم من قدرته على اختيار الطريق الأفضل منه . واضح أن الإجابتين تشرا إلى التناقض الحتمي ؟ ألا يقدر العقل الواحد على فعل الأفضل ؟ إذن فليس هو القوة الوحيدة التي تتحكم . وتفشل الواحدية . فالعقل محكوم . ومن يستطيع حكم الرجل القوى ، لابد أن يكون أقوى منه . كذلك إذا كان في مقدور العقل الواحد اختيار الطريق الأفضل ولم يختاره ، فإنه يكون قد أختار الشر من أجل الشر ، ويات التناقض أمراً لا يمكن تجنبه .

ولتوضيح ذلك ، إذا كان الألم شراً ، وكان هذا الشر الناتج من الألم الذي حدث بسبب الحرق أو الجرح قد تم تبريره ، بالقول بأن الطبيعة قد جعلت جلدك ذا حساسية ، حتى يمكن المحافظة عليه ولحمائتك بصورة عامة هذه الحالة يمكن الرد على هذا التبرير ، بأنه إذا كانت الطبيعة حكيمة وتسعى إلى خيرك ، كان من واجبها أن تجد طريقة للحفاظ على جلدك بصورة عامة بدون تحميلك مثل هذا الألم الناتج من الإصابة . فإذا كانت الآلة

التي قد قمنا بصنعها ، لا تعمل بصورة جيدة ، فإننا لا نميل إلى لوم أنفسنا في حالة إقتناعنا بأننا قد بذلنا غاية جهتنا في أثناء تصنيعها . ولكن الآلات التي تنتجها الطبيعة العاقلة ، لا يمكن أن يحدث بينها تصادم مدمر ، إلا إذا كانت الطبيعة العاملة قد قصدت وجود هذا التصادم المدمر ، وينفخ الصورة ينطبق كل ذلك على كل ما يقال عن القيمة التربوية للمعاناة . فإذا كان في مقبور الطبيعة أن تجعلنا نحقق الكمال بدون معاناة ، وليست المعاناة جزءا عضويا من كمالنا ، وإنما مجرد وسيلة خارجية . فإن من واجب الطبيعة ، أن تخلقنا بصور مختلفة ، وتحقق كمالنا بدون معاناة . ولكن إذا كانت لا تستطيع أن تحسن من صفاتنا ، إلا من خلال هذه الوسائل المؤلمة ، فذلك يعنى أنها محدودة القدرات . وليست مكتملة القوة . وما زال وراء العقل قوة لا معقولة لا يستطيع التغلب عليها . ومثلما لا نستطيع إنتاج آلات بدون بخان ، وربما مع التطور ، نستطيع التخلص من البخان ، لأننا حينئذ قد نكون أكثر قدرة على السيطرة على عملية الإحتراق . كذلك لا تستطيع الطبيعة تحقيق الكمال إلا من خلال المعاناة ، وهى البخان الذي ينتج من إحتراق آلة الحياة . وكم يكون سيئا للطبيعة ، إذا لم تكن بالفعل ، وبطريقة غير معروفة ، المعاناة ليست شرا على الإطلاق ، ولكنها تعد كمالا في حد ذاتها ، فإذا تم النظر إليه من أعلى ، يصبح خيرا كليا ، فهل ذلك أمر ممكن ؟

وتأتى الصورة الثانية لتفسير الشر بوصفه وسيلة ، أسوأ من الصورة الأولى . « فالشر موجود حقيقى ، ولكنه مفيد بوصفه خصما للخير » . فالخير والشر كائنان أو واقعان منفصلان مستقلان ، يقف كل منهما في مواجهة الآخر . فيزيد وجود الشر بفضل المقارنة من أهمية وجود الخير » . ولئن كانت ملاحظة ذلك في حياتنا الشخصية ، بإمكاناتنا الجسدية المحدودة ، وبالظروف المحيطة بنا ، ومعرفتنا النسبية ، مسألة مفيدة لنا من الناحية النفسية ، فإن القول بها لتبرير وجود العقل الكلى ، يعد مسألة طفولية فلئن كان الشر كائنا منفصلا ولكنه كائن وهمى بصورة ما ، وأن هناك فى وحدة أعلى بين الخير والشر يمكن أن يتحقق الكمال ، فإن تصور الشر كائنا منفصلا عن الخير يحقق وجوده المستقل المقارنة المفيدة ، تصور لا قيمة له فى المناقشة الحالية . لأننا قد نسأل ، ألا يستطيع الواحد خلق الخير إلا بجعله أكثر جانبية عند مقارنته بالشر ؟ : إن ألا يمكن

القول بأن الواحد لا يستطيع أن يفعل الأفضل بدون الاعتماد على هذه المقارنة ؟ ولماذا الشر بالذات ؟ إذا كان العقل الواحد لا يستطيع عمل الأفضل ، إلا باستخدام المقارنة ، فإنه حينئذ يكون أقل قدرة من معد برامج "الكونسرت" ، الذى لا يحتاج أن يضع أى أصوات شاذة حتى يظهر جمال سيمفونياته والحانه التى يقدمها . ولكن إذا عدنا إلى مجال الخبرة ، هل يبدو كل شر مفيدا ؟ أحتاج للمرض والمريض ليشعر الأصحاء بالسعادة ؟ أكان وجود يهوذا ضروريا حتى يظهر المسيح خيريته . تقول العقيدة فى هذه الحالة : نعم بل وتضيف بأن الجرم لابد أن يحدث . ولكن ألا يستطيع إنسان اليوم المتطور أن يدرك على فرض أن الشر والخير واقعتان منفصلتان ، أن الخير من الناحية المنطقية قد يختفى ، إذا تم التخلص من وجود الشر ؟ . ألم يكن من الممكن أن يكون المسيح كما هو بدون يهوذا ؟ الحقيقة أن الإنسان يشك فى قيمة الشر أو ضرورته حتى فى حياتنا الشخصية ويستطيع أن يدرك مدى ضعف اعتبار الشر موجودا لتحقيق المقارنة ، وأن ذلك هو التبرير الوحيد لوجود العقل الواحد . ومع هذا الفرض الضعيف القائل "بوجود الشر والخير بوصفهما كائنين منفصلين مستقلين ، تحدث المقارنة الخارجية بينهما " ، يعتبر قريبا من نعدده حلا حقيقيا لهذه المشكلة الكبرى . ولكنه حل مازال بعيدا عنا وعن عالم الحس .

وهكذا تبدو الواحدية ، نظرة مشكوكا فيها للعالم ، إن لم تكن مستحيلة . وتبدو قيمتها ضئيلة بالنسبة لمسألة التأييد الدينى . فلا نستطيع البرهنة بالخبرة على سيطرة القوة العاقلة على العالم ، ولا نستطيع أن نوضح لأنفسنا ، كيف تكون هذه القوة هى الأعظم . ومازلنا حتى الآن لا لأبريين . ويبدو أن ملاننا الوحيد ، يكون من خلال المذهب المشكوك فيه والقائل بعدم واقعية الشر . الذى لا نرى فيه إلا الظلام والغموض .

- ٥ -

وهنا نواجه بالثنائية ، وبالمذهب الذى ساد عصورا كثيرة ، وهو مذهب الأب ، المستقل عن كل عالم المخلوقات المحدودة ، الموجه لكل الأشياء ، الرحيم والمحب لأولاده ، ويحكم بمصداقية مطلقة على كل الأفعال الإنسانية . فمن جهة ، لا يمكن لأحد أن يسأل عن القيمة الدينية لهذا المذهب . فالأب كما صورته المسيح ، يحمل الصفة التى نرغب فيها فى الوجود ، أو أن نجدتها فى الواقع . ولكن من جهة أخرى ، يبدو أن إله هذه النظرة الثنائية محدود . فبوصفه يرحم أولاده ويشفق عليهم ، فإنه شقوق ورحيم . ولكن الشفقة إلا تعبيراً عن محبة من لا يستطيع أن ينجينا من الشرور . وإذا قيل إن الشر موجود وحقيقى ،

وقصد به تحقيق خيرنا ، فإنه ما يزال هناك الاعتراض الذي لا أجابة له ، وهو أن إذا لم يكن الأب محكوما بقوة لا عقلية وراءه ، فإنه لم يكن يحتاج إلى أن يفرض علينا التعرض للشر ، وربما يحقق لنا الخير ، بطريقة أقل خطورة وألما . والحقيقة أن التفسير الوحيد المعقول للشر الحقيقي ، في حالة وجوده مستقل في العالم ، ويكون متسقا مع قدرة الله وخيريته ، هو التفسير السابق شرحه ، وهو أنه إذا كانت المخلوقات ، مثلنا ، قد خلقت حرة ، فلا بد أن تكون أيضا حرة في اختيار الشر . ولكن هذا التفسير ، ينطبق ويفسر فقط الشر ، الذي ينتج مباشرة من الاختيار الحر ، والذي يؤثر مباشرة على الذين قاموا بالاختيار ، وكانوا يدركونه تماما عندما قاموا باختياره ولا يمكن للإختيار الحر أن يفسر كل الشرور . وتبدو كثير من الشرور غامضة ولا معنى لها مقارنة بخيرية الله . وقليل من الشرور تلك التي نعتبرها نتيجة مباشرة لمن قاموا باختيارها . إنه من الصعب تفسير كثير من شرور عصرنا بالقول بحرية الاختيار . فقراء المدن العظيمة ، والذين يرثون الأمراض المزمنة ، والضعف الطبيعي للإرادة والجنون ، والمصابون في الحوادث ، الجنود المقانون للذبح ، العبيد ، كل هؤلاء ، وما أصابهم من شرور لا يعدون مسئولين عنها ، ولم تكن نتيجة لاختيارهم الحر ، ، تماما مثل من يتمتعون بالصحة والسعادة ، والثروة ، لم يختاروا الخير ، الذي ولدوا فيه بأنفسهم وبآرائهم الحرة ، فيستطيع الإنسان أن يحقق الكثير بنفسه ولنفسه ، ولكن أفضل مآلديه ، وما يتعلق ببيئة ، يكون محددا بالميلاد . ولا تعد حرية الإرادة الإنسانية مسئولة عن كل ما يسبب الألم والشرور ، لذلك فإما أن يكون الشر عنصرا عضويا في وحدة أعلى أكثر كمالا للعالم ، وإما أن يكون القول بإرادة الحرة ، لا يعد تفسيرا أو تبريرا لوجوده .

والحقيقة أننا عندما نصل إلى هذه النقطة المألوفة في مناقشتنا ، لا يحتاج القارئ الذكي منا إلى عادة القصة القديمة . فلقد استقرت في وعيه ، ولا يحتاج منا إلى مجرد تذكرة مختصرة بالنقاط الرئيسية التي تتعلق بهذه المسألة وبالمسائل المتصلة بها .

فإذا كان المذهب القائل بثبوت الله ، يمكن أن يفيدنا من الناحية الدينية ، فلا بد لنا أن نحسم مسألة ، أيكون الله الذي نسعى إليه ، قادرا على كل شيء ويحكم كل الأشياء ، أم أنه قوة محدودة أو ربما يكون شيئا آخر غير القوة ، أما الافتراض الثاني بالنسبة لطبيعته ، فإنه يصبح منتما إلى هذا الجانب من العالم الذي عملنا الآن إلى حذفه من دراستنا .

فإذا كان الله قوة ، فإننا ندرك تماما الوضع القديم والمثير بالنسبة لطبيعته ، فإما أن يكون لا متناهيا أو محدودا . فإن كان لا متناهيا ، فإننا نجد أنفسنا نواجه كل الصعوبات ، التي سبق ذكرها عند دراستنا للعقل اللامتناهي ، بل وهناك صعوبة أسوأ من كل تلك الصعوبات السابقة ، وقد نعود إليها بالتفصيل فيما بعد . ولكن من جهة أخرى ، إذا ما تم إدراك الأب بوصفه قوة محدودة ، وقبلنا ما تقول به المانوية الحديثة ، فإنه لا يمكن تقديم تفنيد مسبق عن إمكانية الفرض ، مادامت أى قوة ترغب فيها مجرد إمكانية ، ولكن مشكلتنا الكبرى تكمن فى واقعة أن التجربة وحدها ، تستطيع تقديم أو تأسيس هذا الافتراض ، الذى يحتاج بطبيعته إلى برهان بعدى . والتجربة كما يظهر فى العلم ، لا تحتاج فى الواقع لمثل هذا الافتراض . ولذلك نظل نعانى من الشك ، على الأقل فى أثناء دراستنا للعالم بوصفه قوة .

كان ذلك عرضا للمسألة بصورة عامة . والآن ننتقل إلى التفاصيل . فالصعوبة الكبرى التى سبقت الإشارة إليها ، والتى تقف عثرة أمام الفرض القائل بوجود قوة خالقة لا متناهية ، صعوبة تكمن فى مفهوم الخلق ذاته . فالمفهوم الشعبى عن الخلق ، يعنى ظهور شئ بفعل خالق ، والشئ المخلوق أو الناتج يوجد خارج الخالق ومنفصل عنه . وإلغاء هذا الفصل بين الخالق والمخلوق يعنى القول بوحدة الوجود . وليست الواحدية محور اهتمامنا الآن . ولئن كان القول بوجود قوة خالقة لا متناهية خارج مخلوقاتنا أو منفصلة عنها تتضمن أكثر من صعوبة ، فإن القول بتكرار الصعوبات القديمة ، والتى تدور حول القول بأن هذه القوة اللامتناهية ، تصبح متناهية ، بمجرد أن يظهر شئ خارج منها أو يوجد أحد مخلوقاتنا قول لا يفيد . وننتقل مباشرة إلى صعوبة خطيرة ، وتتمثل فى واقعة أن مفهوم الخلق ذاته أو إنتاج شئ خارجى ، يتضمن بالضرورة علاقة بقانون ، تتمثل فى كل من المنتج والناتج ، ويحدد الشروط التى تحكم العلاقة بينهما ، والتى فى ضوءها يمكن أن يتم الخلق . فلا بد أن تعمل القوة الخالقة تحت ظروف معينة ، مهما كانت أفعالها ، ومهما وصفت بالغموض وبعدم معرفة الطريقة التى تحدث بها ، ومن يعمل تحت شروط معينة لابد أن يكون متناهيا ومحدودا . وليس هناك وسيلة يمكن للقائل بالفصل بين الخالق والمخلوق أن يتخلص بها من هذه الصعوبة . التى لابد أن تظهر فى حالات الخلق . ويمكن تلخيص الصعوبة مرة أخرى ، بالقول بأن كل قوة خالقة ، تحتاج إلى أن يتم تفسيرها فى ضوء قانون أعلى وقوة أخرى ، تماما مثل تفسير الشئ المخلوق ، لذلك فإن أى شئ ينتج شيئا خارجا عنه ، أو خارج ذاته يصبح معتمدا على قوة ، مثله مثلنا تماما . فدعنا نوضح ذلك .

لنفرض أن عبارة « ليكن هناك نور » تمثل فعل الخلق ، وكان النور الذى نتج عبارة عن واقعة وحقيقة فى الله ، إذا لاختلفت الصعوبة ، واختفى معها أيضا تصور قوة خالقة لشيء خارجها أو منفصل عنها ، وبالتالي نصبح من أنصار وحدة الوجود ، ونوحد المخلوقات بالقوة الخالقة . ولكن إذا كان النور ليس هو فعل الخلق ، ومنفصل عنه ، فإننا نواجه صعوبة خطيرة فى التصور ذاته . لأن القوة التى صنعت الأمر التكويني ، ليست هى ذاتها الشيء المخلوق ، وإنما كما لو كانت هذه القوة قد وجدت الشيء المنتج بوصفه نتيجة لهذا الأمر التكويني . فعندما يقول الله : « ليكن هناك نور » ، فإن هذا الأمر ، أو الفعل ، أو الكلمة ، أو أى عملية يمكن أن تحدث فى العقل الإلهي ، يجده الله متبوعا بالظهور الخارجى لشيء ما ، وبالتحديد «نور» . الآن الله بوصفه خالقا للضوء ، لا يمكن إبرائه بوصفه خالقا للشروط والظروف ، التى فى ظلها يمكن أن يلحق الأمر التكويني أو يعقبه هذه النتائج فقط وبالتحديد . وإنما النجاح الخارجى للأمر التكويني ، يفترض مسبقا وجود شروط خارجية ، يمكن أن ينجح فى ظلها هذا الأمر التكويني ، فعندما أقول مثلا « ليكن هناك نور » ، وأحصل عليه بالأمر التكويني وبعض الأفعال المادية الضرورية ، كذلك الإله المتصور فى تلك الحالة ، فرغم عدم حاجته إلى أى شيء آخر غير أمره التكويني ، فذلك لأنه قد وجد أن هذا الأمر التكويني ، سبب كاف لهذا التحول الخارجى من الظلام إلى النور . ولكن مثلما يحتاج نجاحى فى الحصول على الضوء ، إلى تفسير من قوانين العالم الخارجى ، كذلك يحتاج نجاح الله أيضا إلى تفسير ، بالرغم من أن وسائله أقل تعقيدا من وسائلى . وبالتالي بهذا التصورات يعمل فى عالم القانون الخارج عن ذاته ، وقوانين هذا العالم ، تتطلب لإنتاج الضوء بوصفه واقعة خارجية ، واقعة أنه يتوجب عليه القيام بفعل معين ، وفى هذه الحالة هو فعل « الأمر التكويني » . فتؤمن هذه القوانين ، فى هذه الحالة المفترضة ، نجاحه وبالتحديد تحت ظل هذه الظروف أو الشروط ، مهما كانت طبيعة عملية " الأمر التكويني " .

ولكن كيف ظهرت هذه الشروط ؟ كيف يكون الله قابرا على إيجاد النور خارج ذاته ومستقلا فى وجوده عنه ؟ . فربما يكون قد خلق هذه الشروط الخارجية التى يعتمد عليها نجاحه فى خلق النور . فالإنسان يستطيع اليوم صنع بعض الآلات الذكية ، التى قد تمكنه من إنارة مبنى كامل ، بمجرد لفظه لعبارة « ليكن هناك نور » . ولكن سريعا ما نواجه نفس الصعوبة مرة أخرى . إذ تتطلب المسألة وجود نوع من التماثل أو التجاوب بين المهارة الميكانيكية للإنسان مع قوانين الطبيعة بصورة مسبقة ، كذلك يكون الوضع مع قوة الله

الخالقة ، فإذا كانت خلقت بصورة مسبقة شرائط نجاح أمره التكويني ، فإن نفس التساؤلات ، تظهر ، وهكذا إلى مالا نهاية . أى أن سلسلة من الأفعال تتضمن أن الله يعمل فى طبيعة خارجية غير ذاته ، أو عالم مستقل عنه ، وذلك يعنى أنه قوة محدودة ، تعمل فى قوانين ، تخضع وتسمح لها بالعمل .

ولكن ألا أستطيع حينئذ رفض القول بمذهب لا تنهى الله ، ونقبل بدلا منه القول بأن هذه القوة متطابقة مع مخلوقاتنا ؟ . ألا نكون حينئذ من أنصار المذهب القديم القائل بوحدة الوجود وفى نفس الوقت نستطيع الحفاظ على مذهبنا بأبوة الله ؟ الحقيقة أن هذه المحاولة لا أمل فيها . لقد سبق توضيح الصعوبات المتعلقة بالاستخدام الدينى للفروض القائلة بوحدة الوجود . علاوة على ذلك ، شعر كثير من المفكرين الموحدين بقوة الحجج القديمة ، حتى بأنه قام الأستاذ بون ، بعرضها فى ميثافيزيقاه وخاصة تلك الحجة القائلة ، بأن إذا كان الخالق متوحدا مع مخلوقاته ، فإنه بوصفه قوة ، لا يستطيع التوحد بنا ، لأننا نشعر بأننا قوة خالقة بذاتنا ، ولسنا مجرد صور لأي قوة أخرى أو أفعال لها . ولكن إذا كنا منفصلين عن الله ، فإنه فى مثل هذه الحالة يكون خلقه لنا متضمنا الصعوبات السابق عرضها وتوضيحها . فعندما صنعنا ، نجح أمره التكويني خارج ذاته واحتاج النجاح إلى وجود قانون مسبق ، أو إن شئت ، إلى وجود مسبق لقوة غيره توجد خارجه ، حتى تفسره تماما ، مثلما يتضمن قيامى بتحريك يدى أو مقلة عيني ، وجود عالم كامل من الوجود الكائن بالخارج والمستقل عني ، حتى يحقق لإرادتي تلك الحالة من السلطة أو القدرة . ولك أن تلاحظ أنك بمجرد أن تفترض مثل هذه التصورات ، وبالتحديد عندما تفكر فى وجود قوة تقوم بأفعال ، ينتج عنها شئ خارجي ، تجد أنك تحتاج إلى قوة أرقى وقانون أعلى وأشمل ، يوجد خارج هذه القوة الأولى ، حتى يمكن أن يفسر ، كيف أدى فعل هذه القوة الأولى بهذه الطريقة ، إلى وجود أو تحقيق هذه النتيجة الخارجية أو هذا الشئ الخارجى بالتحديد ولم تخلق شيئا آخر غيره . لذلك فإما أن الله لا يخلق شيئا خارج ذاته ، أو أنه عندما يخلق لابد أن يكون خاضعا لقوانين موجودة سلفا ، تفترض وجود قوة أعلى وأرقى منه ، وتوجد مستقلة عنه فى الخارج . وباختصار شديد ، تتضمن الأفعال التى ينتج عنها تغييرات خارجية تكيف الوسائل مع الغايات . وخلق الأشياء الخارجية ينتمى إلى هذه الفئة من الأفعال ، فإذا لم يكن الفاعل أو الخالق متطابقا أو فى هوية واحدة مع ما ينتجه ، فإنه لابد أن يكون هو ذاته خاضعا للشروط الخارجية للتكيف بمعنى أن يكون قوة محدودة أو متناهية .

يعتقد كثير من المفكرين أنهم يرفعون من شأن الله وتوقيره ، عندما ينسجون مجموعة من الأفكار المتناقضة والغامضة حول شخصه ووجوده ، ويتجنبون الصعوبات السابقة ، من منطلق أن فعل الخلق سر من الأسرار الإلهية . والواقع أن هناك الكثير من الأسرار والمغاليق ولكن إذا كنا لا نعرف كيف تنمو الأشجار ، ولماذا تخضع الكواكب لقانون الجاذبية ، فإننا نعرف يقينا أن الأشجار تنمو ، والكواكب تطيع . ومن جهة أخرى ، لا نعرف كيف تكون المربعات نوائر ، ولكن في هذه الحالة ندرك تماما استحالة أن تكون المربعات نوائر . فإذا جاء شخص وأخبرني أن الله دائرة مربعة ، وطلب مني أن اعتبر كنوع من التقديس ويسبب الورع الدينى وفي ظل غموض وجود الله أن الله ليس دائرة مربعة فأنى أقول له : ، أنه من المشين وعدم التقديس أن أنسب لله طبيعة متناقضة ولا معقولة ، وأعلن له من جانبى وبدون تردد بئنى بالرغم من عدم معرفتي لطبيعة الله ، أو معرفتى القليلة عنه ، متأكد من أنه ليس مربعا دائريا . كذلك أيضا يجب ألا يدفعنا تناقض تفسيرات فعل الخلق ، إلى اعتباره سرا وإلى استحالة معرفة الإنسان كيف يصنع الله الأشياء . لأنه مهما كان الخلق لغزا أو سرا ، فنحن على يقين ، من أنه إذا كان الخلق فى طبيعته يعنى وجود قوة خارج الله ، ووجود قانون خارجى مسبق يحكم عملية الخلق ، فإن الله ذاته لا يكون متناهيا وقوة محدودة ، كذلك إذا لم يكن الله متوحدا أو مطابقا مع مخلوقاته ، فإن فكرة الخلق ، تتضمن وجود قوة تسبق فعل الخلق ، وتوجد مستقلة عن الله . لذلك فإن الوسيلة التى حاول بها الكثير من المفكرين الهروب من هذه الإشكالية القيمة المتعلقة بالخلق ، لم تكن وسيلة ناجحة على الإطلاق . فحقيقة توجد أسرار كثيرة ، نقبلها وننحني إجلالا لها ، ولكن إذا كان الخلق أو عملية الخلق من هذه الأسرار ، فإن التناقض الذاتى فى عملية الخلق ذاتها ليس سرا .

- ٦ -

بعد تناولنا ما سبق بشئ من التفصيل ، ننتقل إلى الصور التالية ، ونحن أقل حماسا .
أجب أن نظل على قناعتنا بديننا بدون أى تأكيد بأفضلية الخير ؟ أجب أن نظل قانعين بهذا الإيمان المنقوص ؟ ، إذا كان ذلك واجبا ، فعلىنا أن نستسلم . ولكن ماذا يحدث إذا ما فشل أيضا ذلك الإيمان التجريبي المستند على حجة التصميم ؟ دعنا نحاول دراسة هذه النظرة . نقول : نحن لا نستطيع أن نعرف نوع وعدد القوى فى العالم مهما حاولنا .

ولكننا نعرف أن هناك دليلا على أن هذه القوى تتسق مع القانون الخلقى ، ولا تتناقض معه . ويظهر لنا هذا الدليل من العلامات التجريبية الواضحة على خيرية نظام العالم المحيط بنا ، وهذه النظرة بصرف النظر عن قيمتها الدينية ، تكون فى كل الأحوال معتمدة على الدليل التجريبي وتتظاهر بأنها قادرة عليه وعندما نأتى لمناقشة هذا الفرض ، فى ضوء الخلافات المثارة حوله ، يشعر الإنسان بمرارة ، الذى يشبه المرض الذى يهاجم كل من يحاول أن يكون قانعا بهذا العالم المرئي الكتيب ، الذى نحاول أن نحصل على السعادة فيه دون جدوى . إن الغائية التجريبية التى تبحث عن صانع للعالم ، لا تجد إلا أفكارا متناقضة ، وحججا وبراهين عملية لا تتوقف على الموازنة والمقارنة بين هذه الطريقة أو تلك ، فلا يستطيع الإنسان الوصول إلى أى نتيجة ، أو يكتشف هذا الصانع للعالم الذى تبحث عنه تلك النظرة الغائية . فدعنا نشرع فى دراسة هذه النظرة المينوس منها ، فذلك قدرنا .

لا يوجد هناك شك فى أن مذهب التطور قد جعل الدليل التجريبي المعروف عن وجود قوة صانعة للعالم أكثر صعوبة مما كان عليه . وعندما نصل إلى هذا الشق من مسألتنا علينا أن نعتزف أننا لن نضيف جديدا لما يعرفه القارئ . فتظل هذه الغائية التجريبية موضوعا مشكوكا فيه دائما من قبل البحث الإنسانى . وأي رفض لقوى ذكية محدودة يفوقنا ، يجب أن نعتبره مستحيلا . والمتاح أمامنا الآن يتعلق بإمكانية وجود برهان استقرائى على وجود مثل هذه القوى الذكية العليا . وهنا نجد الصعوبات القديمة للبرهنة على صحة أى نظرية غائية للطبيعة ، وبالرغم من محاولات كل المفكرين المعاصرين لحلها ، فإنها قد زادت صعوبة بسبب معرفتنا بحقائق التطور . لقد أدت نظرية التطور إلى مزيد من الغموض ، للفرض التجريبي القائل بوجود قوة خيرة ومحدودة ، تعمل بنكاء ويمسحة أخلاقية فى العالم ، لأنه أولا ، بالنسبة لنكاء القوى العليا ، نلاحظ أن نظرية التطور جعلتنا نشعر بأننا لا يمكن أن نعرف أو حتى نخمن ، كيف يمكن لما نسميه من الناحية التجريبية ، بألية بحتة ، يمكن أن يحاكي فى آثاره ونتائجه النكاء الذى تعارف عليه الناس فى حياتهم التجريبية لذلك لم يعد لدليل « التصميم التجريبي » ، نفس القوة الإقناعية التى كانت له من قبل ، ويمكن شرح معقولة الحجة التجريبية القائم عليها دليل التصميم ، بأننى إذا شاهدت مجموعة مكعبات من مكعبات الأطفال ، المرتبة لكلمة ما ، أو بشكل منزل مثلا ،

فإنى أستطيع افتراضه أن يدا منظمة إنسانية ، قد قامت بتشكيلها على هذه الصورة . وتعتمد القوة الاستقرائية التى قامت عليها الحجة على ملاحظتى ومعرفتى السابقة بأنه لا يوجد شئ لديه القدرة على وضع هذه المكعبات على هذا الوضع من الترتيب ، فى هذا العالم المرئى الحاضر ، إلا اليد المنظمة والمصممة للإنسان ، أو اليد الإنسانية . ولكن إذا إكتشفت وجود شروط أو قوى مادية معينة ، تستطيع القيام بهذا العمل ولها القدرة على ترتيب هذه المكعبات ، فإنى حينئذ لن أعتبر وجود النظام أو التنظيم ، دليلا صحيحا على وجود الإنسان المصمم . كذلك أيضا عندما أستطيع رؤية الانتخاب الطبيعى ، على أنه يحاكي القدرة التنظيمية التصميمية للإنسان ، ربما أميل فى حالة رؤيتى لحالة معينة منظمة فى الطبيعة ، لاعتبارها دليلا استقرائيا على وجود نجار عظيم أو صانع للساعات يعمل هناك . ولكن هذا الاستقراء ، يضعف وينهار ، عندما أعلم إن هناك ما يسمى قوى طبيعية مثل قوانا تنتج مثلما ننتج ، أو عن طريق الصلابة ، ما يمكن أن نطلق عليه نظاما أو ما قد نعتبره خاضعا لتصميم معين . لأنه فى هذه الحالة يتتابنى شعور بعدم قدرتى على تطبيق الحكم على كل الحالات المحسوسة ، ولما كان الفرض التجريبي لا يمكن إثباته إلا بالحالات الجزئية المحسوسة ، فإن وجود حالة جزئية واحدة لا ينطبق عليها النظام ، يجعل العين غير قادرة على إثبات وجود هذا النظام أو التصميم .

وقد سمعنا أن القول بالتصميم يتناقض مع التطور . والحقيقة أن المسألة على العكس ، فإذا كان هناك مصمم يعمل من خلال التطور ، فإنه بلا شك يتمتع بسداد فى النظر ، وقدرة على التحكم . ولكن المسألة لا تتعلق بالتوافق مع التطور ، وإنما بما يمكن إثباته من التجربة البحتة ، وما قد يشعر به الإنسان الحديث من أن التجربة البحتة ، تتركه دائما فى شك مطلق فى ما هى القوى ، نكية كانت أم غير نكية ، التى تعد مصدر كل خبراتنا . ولئن كانت معرفتنا بالقوانين قد قطعت بنا نصف الطريق ، فإنه كلما ازدادت معرفتنا بالطبيعة ، أيقنا فى الاعتماد على التجربة البحتة ، بالنسبة لمعرفة القوى التى قد تكون خلف أو وراء الأحداث . فريما توصف بالنكاء ، وريما تتصف بما نطلق عليه فى عالمنا الحس بالآلية . ولكن بوصفها قوى محدودة لا نعرفها نحن البشر فى تجربتنا إلا من خلال آثارها . وتلك ما هى إلا تلميحات بعيدة عن طبيعتها الحقيقية . وإنه لمن المؤلم حقا أن نقرأ فى أيامنا ، عن الجهود الضائعة ، التى تحاول إثبات عقيدة لاهوتية معينة عن وجود قوة ما

وراء التجربة ، لا يمكن نقضها بالتجربة ذاتها . وكما كان هذا الدليل يمكن أن يقلل أو يزيد من الشك الذى يمارسه الفرد تجاه عقيدته . إن العقيدة الصحيحة لا تحتاج لمن يدافع عنها .

ولكن مازال هناك الجانب الآخر من المسألة . فإذا تم الاعتراف بوجود قوة نكية ، فإنه توجد حاجة لأن تتصف بالأخلاقية ، أى أنه إذا كانت هناك نظام ما ألا يكون هذا المصمم خيرا ؟ دعنا ننتقل إلى دراسة هذه المسألة .

- ٧ -

إن التطور زاد من إحساسنا بغموض عالم الخبرة . ولذا يحق للدارس الدينى صاحب العقلية الفلسفية أن يتشكك فى صور هذا الإيمان التجريبي ، لأنه لا يجد أملا فى أن يصل من خلال هذه العملية التجريبية إلى معرفة أى شئ حقيقى عن أى مصمم أو صانع لهذا العالم ، إن دراسة الألب الإنجليزى أو محاولة معرفته من قراءة الأوراق الملقاة فى ورشة لتجليد الكتب ، أهون من البحث عن تصور واحد للحظة الحقيقية ، التى صنع منها هذا العالم ، بناء على أى دراسة تجريبية لما نراه فى الطبيعة . ولقد كان محقا لإهماله مثل هذه المحاولات كلية وإلى الأبد . وعلى الدين أن يبحث عن الوجهة الدينية للوجود فى اتجاه مختلف تماما ويعيد عن مجال العلم . وكلما ارتقت الوقائع وأنماط الوجود التى نريد دراستها ، زادت المهمة صعوبة . وإن كانت السماء قد حجبت عنا أشياء كثيرة ، فإن الأرض والإنسان ، بوصفهما وقائع طبيعية ، قد حجبت عنا أشياء أكثر . وإن يرشدنا إلى وجود خطة واحدة للقيمة الدينية للعالم إلا أسلوب التجريد الشعرى . فأى وجهة نظر معارضة تستطيع إيجاد دليل صحتها من فساد النظر الرأى الآخر القائل بوجود نظام أو مصمم للكون . فدائما ما ينظر للطبيعة من وجهات نظر متعددة ، فقد يقول قائل « وإن الطبيعة تهدف إلى تحقيق الوفرة لمتطلبات الحياة » . فيرد عليه صوت آخر قائلا « لذلك يجب أن يموت العجزة وكبار السن والمرضى ، وينهى أكلة اللحوم حياه جيرانهم فيقول الأول أن الطبيعة تهدف إلى التطور لأرقى أنماط الحياة » ، فيجيب الثانى لذلك قد زودت الطفيليات على اختلاف أنواعها بكيف تتغذى على هذه الأنماط الراقية » ويقول الصوت الهابط من السماء ، بأن الطبيعة ترغب النظام والوحدة . فيرد صدى الصوت قائلا لذلك صنعت الشهب والمننيات » ، والآن إذا ما ظهر الشيطان ، واقترح إن الفرض الوحيد

لوجود المصمم ، يستند على أحد هذه الأقوال ، فكيف يمكن للخبرة والتجربة أن ترد على اقتراحه ؟ فقد يقول أن الطبيعة قد قام بصنعها ، كائن يسعد ويستمتع بكل الأنشطة وعلى اختلاف أنواعها . ويتنوع الأنظمة في العالم ، ويصور التناقضات التي لا حصر لها في عالم الحس . وبكل وسائل القوة ، فيجب رؤية الكائنات الحية تتصارع مثلما يحب منظر السعادة ، لأنهما نماذج للنشاط يسعد بانتصارات المنتصرين وبآلام المهزومين ، وفي رشاقة صغار الحيوانات ، وفي موت حيوان يصارع على البقاء ، وبسماع أصوات البؤساء وهم يستجدون عطفة ورحمته ، وعذاب ونشوة القديسين والفنانين والعاشقين . كل هذه الأشياء يحبها لأنها مجرد صور مختلفة للوجود . يريد جوانب متعددة للحياة وصور يلعب بها ويتأملها مثلما يفعل الطفل الكسول بفقاعات الصابون ليستمتع بمنظرها . إن هذا الكائن بلا شك كائن محدود . ولكنه يحكم الجزيرة الآن . وتظهر تصميماته واضحة في الطبيعة . فيؤمن به كل من ينظر إلى وقائع الخبرة ومحتوياتها .

والواقع أننا ندرك تماما أن التجربة لا تفند مثل هذا المنهج . لأن كل ما يستطيع العلم أن يقوله أننا ربما نكون بين يدي مثل هذا الشيطان » . لذلك يجب على دارسى الدين أن يتوقفوا عن البحث عن الإله الحى بين الوقائع الجامدة والميتة للعلم الطبيعي ، وأن يوجهوا وجهتهم تجاه الميدان الصحيح للبحث . فالعلم غالبا ما يترك كل هذه الفروض عرضة للشك المطلق . وربما يصبح هذا الجزء المحدود الذى نحيا به من العالم ، على ما هو عليه ، بأى طريقة من الطرق الطبيعية التي لا حصر لها . وإذا كان التصميم أحد سماته وأهدافه المباشرة فإنه قد يكون واحدا من الأهداف التي لا حصر لها . فليس من المحتمل أن تستطيع التجربة أن تمننا بمعرفة أكثر وأكمل عن الموضوع . إن العلم يكون محقا عندما نعتمد على التجربة لمعرفة أهداف مختلفة ، وبالأخص من أجل فهم قوانين تعاقب الظواهر ، بهدف أن نصبح قادرين على معرفة خطة العالم ، مهما كان تشكيلها ، بلئنا نجعلنا قادرين على التعامل مع الأشياء فى عالمنا المحسوس . وإذا كان العلم ، لكى يحقق ذلك ، ، يعتمد دائما على مجموعة معينة من المسلمات ، يؤمن ويسلم بها ، وبالرغم من أن مثل هذا الإيمان يحتاج دائما إلى أساس أعمق ، فإن هذا الإيمان على الأقل لا يتطابق مع الحكم المسبق ، الذى يتخطى مرتبة الفرض ، ويضع نفسه فوق كل الشكوك ، ويدعى الوصول إلى اليقين باللجوء إلى التجربة ، ويقرر أن خطط صانع العالم تتفق مع خططنا الإنسانية . والواقع أن هذا الإيمان التجريبي ، يكون فى أحسن صورته وفى مأمن

من النقد ، عندما لا يأخذ المؤمن به موقف الباحث أو المحقق ، وإنما موقف محامى الدفاع الذى يتدبر طريقا خارج قواعد النقاش ، ويطلب من الآخرين البرهنة على زيف حججه ، وما عليهم إلا التسليم بصحتها والقبول بها .

- ٨ -

وهكذا نعود إلى هذا العالم الخارجى المفترض للقوى ، فنجد إما صامتا ، أو يتحدث أحاديث غامضة مشكوكا فيها . وربما تكون القوى ذات قيمة كبرى . ولكن بالنسبة لنا ، وحتى إن قبلنا بنون تساؤل هذا العالم الخارجى المفترض ، فإن قيمته تبدو مشكوكا فيها ، ويزداد هذا الشك كلما تمعنا فى النظر إلى الموضوع ، فقد يكون الشر الجزئى خيرا كليا ، ولكننا لا نستطيع أن نرى كيف يحدث هذا فى العالم الخارجى ، ولا نجد دليلا على صحة ذلك . إن القوة تكون مسئولة عما تحدثه ، وما تسببه ، ولذلك فإن القوى التى تسبب الشرور فى العالم تبدو قوى مشكوكا فى قيمتها الينية .

وقد وضحنا بصورة عامة ما نتوقع من هذه النتيجة المشكوك فيها . فمن المفترض أن هذه القوى ، توجد مستقلة عن عقولنا ، استقلالا تاما ، وتعمل وحدها فى الزمان . وليس بوصفها عاملة فى الزمان أى أهمية معينة أو قيمة أزلية . ويمكن القول : إن وصف أحد هذه القوى باللاتناهى يعتبر وصفا غير دقيق أو تسمية خاطئة فى مدلولها . فإذا أنتجت قوة ما شيئا ، يكون خارجها ومستقلا عنها ، فإن فكرة حدوث ذلك ، تتضمن وجود قوة أخرى منفصلة عن القوى الأولى تجدها وتحكمها ، وإذا كانت القوة متطابقة مع منتجاتها ، فإن اسم القوة لا ينطبق عليها ولا يعبر عنها تعبيراً صحيحاً ، لأننا كما نرى عندما نتحدث عن العالم فى جانبه الآخر ، وبالأخص ، بوصفه أزليا ، فإن مفاهيم مثل مفهوم القوة والنتائج والعلل والمعلول ، وما شابهها من المفاهيم تصبح مفاهيم ثانوية وتوابع للمفهوم الأكبر عن العالم بوصفه فكرا ، لأن كل هذه القوى تكون قوى للعقل الأزلى ، ولكنها تتعلق بتدفق الأشياء . فإذا ما سألت أيا منها عن قيمة العالم ككل ، تجيبك قائلة « أنها ليست فى وحدى تقول كل قوة من هذه القوى تعمل هنا مع الآخرين من بنى جنسى ، فاستطيع أن أحارب ، وأبذل الجهد ، وانتصر ، وأطيع ، وأسعى نحو أهدافى قدر استطاعتي ، ولكن هناك توجد دائما من ورائى الشروط التى تحكمنى » . وهذه الشروط ما هى إلا وجود

القوى الأخرى . إن عالم القوى عالم أطفال التتين ، يتصارعون إلى الأبد . والدين الوحيد الذى يعبرون عنه هو بين الشجاعة والمعاناة . أو فقد يستطيع المرء أن يقارنهم بالمصارعين في قصر الملك " أتيل " لا يستطيع أن يدرك قيمتهم إلا العقل الأزلى الذى يريد كل شئ . أما هم فى ذاتهم ، فليسوا إلا محاربين يتصارعون فى غرفة الولايم .

ولئن لم تكن لدينا أدلة كاملة على ما نحاول إثباته الآن ، فإن مناقشتنا السابقة قد وضحت كثيرا منها . فقد تجد أو تعتقد أنك قد وجدت ، قوة أو اتجاها ذا قيمة بينية . ولكن سريعا ما تجد خصما للوبوا له ، يقف فى مواجهته . فإن كان ما وجدته هو التطور ، فالتحلل يقف فى مواجهته . وإن كانت الطبيعة العطوفة الرحيمة بأطفالها ، فسريعا ما تظهر الطبيعة القاسية والخادعة منافسة لها . وإن كانت قوة محبة للجمال ، فسريعا ما تكتشف أن الأمراض الطبيعية والتحلل والفساد ، دليل على وجود قوة كارهة للجمال . أف تكون كل هذه القوى مجرد صور خادعة ، تكمن حقيقتها فى قوانين الفيزياء ؟ . حينئذ يكون العالم مجرد سمار ضخم ينبع من الجزئيات المتصائمة . إن أن تكون هذه القوى حقيقة وتعتبر اتجاهات حقيقية ؟ وحينئذ يكون صراعهم صراعا أبديا ولا ينتهى ؟ حقيقة يكون عالم القوى محكوما بالقانون الطبيعي ، ولكن ، بسبب اكتشاف أن وقائعه مجرد حالات لقواعد عامة معينة . بالنسبة للغاية الدينية التى نبحث عنها ، فعالم القوى ما هو إلا عالم مضطرب فوضوى .

ولكن قد يقول قائل : « إن كل ذلك لا يبرهن على عدم وجود انسجام بين القوى كلها حتى وإن كان غير واضح لنا ، أى أن المسألة مجرد غياب الدليل وعدم معرفته » . فلئن كان ذلك صحيحا ، والدليل هو ما نبحث عنه ، وكل قوة منفردة من هذه القوى ، تنتهى بنا إلى البحث ورائها عن تفسير لمعنى الكل أو تدفعنا إلى الكل الذى وراءها فإننا لا نستطيع أن نأمل فى معرفة معنى هذا الكل أو غايته ما مننا نتجنب العالم فى جانبه الأزلى . إن القوى فى ذاتها تفعل ولا تفعل ، فنحن لا نفهمها . إنها تذكرنا بمشهد الليل فى فاوست عندما يخاطب مفستوفليس : «

« فاوست : ماذا تنسج هذه الغريبان هناك ؟

مفستوفليس : لا أعرف ماذا تعد وماذا تريد .

فاوست : إنها تحوم ذهابا وإيابا وتميل وتتحي

مفستوفليس : إنه فن السحر

فاوست : إنها تتمايل وتتوى .

مفستوفليس : لقد قضى الأمر ، وانتهى . «

وإذا ما استمعنا إلى حكمة "مفستوفليس" عن كل هذا والتي عبر عنها في موضع آخر ، بوصفها واحدة من أثر أقوى سلطة ، فإن هذا الرأي جدير بالاحترام ، مثل أى اقتراح أو رأى آخر يصدر عن كائن محدود مساو له :-

« ماذا يجب علينا أن نفعل فى هذا الخلق الأبدى !

فليس لدى المخلوقات شئ يمكن حصاده

وانقضى الأمر ، ولم يعد هناك ما يقرأ

وهذا أمر حسن ، وكأن شيئاً لم يكن

ومع ذلك ، فإنه يدور فى دائرة ، وكلته يحب هذا الفراغ الأبدى »

جوته ، "فاوست"

وربما يكون من الصعب علينا التأكد من وجود معنى آخر ، أو هدف أكثر عمقا من الذى قد وجده "مفستوفليس" فى هذا العلم الخاص بالقوى ، أو عالم القوى .

ولذلك ، علينا أن نبحث فى اتجاه آخر ، فلا نبحث عن الأبدى فى التجربة ، وإنما فى العقل الذى يفكر فيها . إننا لم نفقد الأمل لأننا وجدنا فى العالم الزمنى ، عالم الشك . إن أنشوبنتا ببساطة هى وداعا أيها العالم المفرور ، فإنني عائد إلى بيتى ، بيت كل العقول المتدنية فى كل العصور . إن العناصر الدينية للتوحيد ، لا تتأثر بنقد كل الحجج التقليدية المتعلقة بالتوحيد . وإنما تقدم مثالا على ضحالة الفكر ، عندما يتصور المفكرون الهاسمون أو البناعون منهم ، إن المعركة يتم حسمها إذا ما تم الحكم على عالم القوى بطريقة أو بأخرى . إن الدين مستقل عن الكل ، مثل استقلال الشعري اليمانية ^(١) عن ربح الشمال .

الفصل التاسع

عالم المسلمات

« يعد من الأمور المملة دائما ، أن يستمر الإنسان في سن السنين ، ولا يوجد لديه شيء يقطعه »
لوتزه - الميتافيزيقا "

" أكون ما هو زائف ، زائفا بالنسبة لك "

"بروننج"

إذا بدأ القارئ يشعر بالقلق تجاه عالم الشك ، فإننا نكون قد حققنا مرادنا . وربما يستطيع الإنسان ، إذا ما تسلىح بالفلسفة ، أن يعود مرة أخرى إلى هذا العالم ، ويجد فيه تعبيراً عن حقيقة مثالية في صيغة تجريبية ، والواقع أننا نأمل أن نتمتع بهذا الحق نحن أنفسنا ، عندما يحين وقت هذه العودة . ولكن إذا حاول الفرد ، بعيداً عن الفلسفة ، الدخول إلى عالم الوقائع التجريبية ، يبحث عن أي قيمة بينية هناك ، فقد ألقى بنفسه في عش الدبابير . لقد رغبتنا في أن يشعر القارئ بمثل مشاعرنا ، فلا تبوء مسألة انتقالنا من هذا العالم إلى عالم آخر مسألة غير ضرورية بالنسبة له . والآن أصبحنا ، أكثر استعداداً للإجابة عن السؤال الذي سبق أن طرحناه : أيق لأى فرد أن يفترض أو ينسب أى حقيقة مطلقة للعالم الخارجى التجريبي ؟ ربما نقول « إنك تزعجنا وتريكننا بهذا السؤال » ، ألسنا نعلم جميعاً ، أنه لاحق لأى فرد فى نسب أى حقيقة مطلقة لهذا العالم ؟ فما الذى يجعل هذا العالم الخارجى ، المكان الوحيد الذى نستطيع أن نبحث فيه عن حقيقة بينية ، بينما قد لا يكون لهذا العالم الخارجى الذى نفترضه ، أى حقيقة على الإطلاق ؟ « دعنا نراجع مرة أخرى خطواتنا . فربما توجد هذه الحقيقة الملهمه بينيا فى عالم أعلى . وإذا ما بلغ شكنا أقصى مداه ، فربما نصل إلى معرفة هذه الحقيقة ، وعندئذ يظل افتراضنا القديم بوجود عالم خارجى من الوقائع التجريبية ، جزءاً فى فكرنا المستقبلى وإن كان قد أخذ معنى جديداً ، واحتل مكاناً جديداً .

والإجابة الأولى على سؤالنا عن معنى العالم الخارجى ، الذى أزعجنا حتى الآن ، هي

أن هذا العالم ليس معطى محدداً ، يجب علينا أن نعترف به فى جميع الأحوال ، وبرغم كل المحائير ، وإنما مجرد مسلمة تم وضعها لإشباع حاجات إنسانية معينة ومألوفة . وإذا ما ظهر أن هذه المسلمة ، ليس لها أى قيمة بينية ، فإننا قد نقضى على شكنا فيها ، بالتذكر بأننا نحن الذين قد وضعناها ، ويحق لنا أن نضع غيرها من المسلمات وبذلك يمكن الوصول لحقيقة بينية مرضية ، وليس بمجموعة من الفروض عن قوى موجودة فى العالم التجريبي ، وإنما بالإيمان العميق بوجود شئ أزلى ، يكون كامنا وراء أو فوق عالم الحس .

تقدم لنا هذه النظرة عالماً جديداً ، وهو عالم المسلمات ، ولئن كنا لا نقنع بالبقاء فى هذا العالم ، فإنه يجب علينا أن نمر من خلاله إلى غايته . فدعنا نسمع أوصافه .

- ١ -

لقد كان ، عالم الشك عالماً مليئاً بالوقائع ، التى لا نعرف تفسيراً لها . ولئن كنا نصاف بها أو هناك بعض الروابط ، وكنا ومازلنا نأمل فى معرفة المزيد من هذه الروابط بين الوقائع ، فإننا بحثنا عن الخطأ الكبرى ، إن كان هناك وجود لمثل هذه الخطأ ، فما زال دون جدوى ومتعثراً . والغريب فى هذه المسألة ، أن شكنا لم يؤثر فى اهتمامنا بالحياة العامة أو بالعلم ، وإنما جاء تأثيره محصوراً فى نطاق الدين ، فالشك يصيبنا بالحيرة والالتباس عند الحديث عن الدين . والحقيقة كون أن العالم فى مجموعة يكون مظلماً وغامضاً ، حقيقة لا ينكرها أى عالم مخلص لعلمه ، حتى وإن كان يرى فى علمه عزاءه الدينى . لأنه لا يبحث عن أى ترضية غير تلك التى تقدمها مثل هذه الظواهر . ولكن لا يشكل شكه الفلسفى حول الأساس البعيد والنهائى للعلم ، أى عائق أمام طموحه العلمى . ولا يقل حماسه العلمى مهما قالت الفلسفة عن عدم إمكانية معرفة العالم الخارجى فإيمانه بمنهج تخصصه العلمى إيمان ثابت تماماً مثل إيمانه بعدم قيمة التأملات غير العلمية . والواقع أنه يعمل بنوع من الثقة الغريزية فى نفسه وفى زملائه . ولئن كانت الغريزة قد تم تدريبها تدريباً عالياً فإن الغريزة تظل غريزة وتحقق المتعة له . ولئن كان من الضرورى تنقيح ونقد وتبديل الفرائض غير المدربة للإنسان العادى ، وتعبيل كثير من جوانبها ، حتى يمكن أن تلائم أغراض العلم ، فإنه بعد كل هذه التعديلات والتبديلات ، تظل الغريزة لدى معظم الناس كما هى - نافعة ، ممتعة ، لا غنى عنها ، لا يهتم كثير من الناس بمعرفة قيمتها الفلسفية ، وإن كانت كل مقالة علمية أو بحث أو محاضرة علمية تؤكد الثقة فيها ،

وهنا يبرز السؤال : لماذا نتق جميعا أو نمنح الثقة للغريزة العلمية ، بينما نجد من الصعب علينا منح هذه الثقة للغريزة الدينية ، والتي غالبا ما تظهر نفسها فى نوع أنه من الإيمان بخيرية الأشياء ؟ ، لماذا دائما ما تلقى شكوك وتناقضات العالم الواقعى دائما سحابة على الدين ، حتى وإن كان لنا طبيعيا ، بينما لا يكون لها أى قيمة أو أهمية تذكر على أسس العلم ؟ لماذا يظل هذا المفهوم عن عالم القانون ، الذي يمكن التنبؤ بكل وقائعه من خلال معادلة واحدة ، ثابتا وقائما فى عقولنا ، وغير متأثر بشكوك الفلاسفة الشكاك ، بينما يزيل هذا المذهب الشكى نفسه أو تلك الشكوك ذاتها ، الثقة فى الخيرية الخلقية للأشياء ، التى حاول الدين بثها فى قلوبنا ؟ أليكون العالم لا متباليا ببعض مثلثا العليا ، ومتباليا ببعضها الآخر ؟ أليكون القيمة الأخلاقية للأشياء مظلمة وغامضة ، ولا تكون كذلك بالنسبة لأهداف العلم ؟ يختلف المذهبان أو الاتجاهان ؟ . لقد وجدت نفسك تحيا فى عالم ملتبس ، وقررت أن طبيعته الأبدية والنهائية تشبع كل حاجاتك الخلقية ومن الواضح أن ذلك يبدو فرضا مسبقا . فأتت لم تصنع هذا العالم . فكيف تعرف أنه كان يهتم أو يعبأ بمثلك الأخلاقية ؟ إن عليك أن تكون حيايا ، ولقد وجدت نفسك تحيا فى عالم من الفوضى ، وقررت أنه يشبع كل حاجاتك الفكرية ، وإذا وجدت عالم من النظام ويمكن رد وقائعه لنوع من الوحدة العقلية المدركة ، فأى صورة يحق لك ذلك ؟ فى كلتا الحالتين تتعالى فوق التجربة . فالطبيعة تعطى لك شرا جزئيا فى التجربة ، لا تستطيع أن تدركه فى كل حالاته ، على أنه خير كلى أو فى مجموعة . وفى نفس الوقت تظهر الطبيعة لك فوضى جزئية فى التجربة ، لا تستطيع فى جميع الأحوال أو فى كل الحالات ، أن تدركها بوصفها تشكل نظاما كليا . بيد أنك تصر ، ويدون ترد على أن الطبيعة منظمة ، والفوضى مجرد وهم ، بينما لا تشعر بالإستعداد أو بالقدرة على اعتبار الشر الجزئى خيرا كليا ، فلماذا يبدو الأمر هكذا ؟ أليكون الجانب الأخلاقى من الواقع أقل أهمية من الجانب الآخر ؟ أم أن أهمية الجانب الدينى للأشياء ، هى ما تدفعنا إلى الإستعداد للشك فى حقيقة هذا الجانب ؟

إن هذه التساؤلات التى تفرض نفسها علينا ، تبدو وكأنها تقترح مخرجا للخروج للتغلب على هذه الصعوبات . حقيقة قد لا يكون الطريق الذى نرغب فى إتباعه ، ولكن ألا يتحمل أن يكون طريقا صحيحا إلى حد ما ؟ ، يستخدم العلم دائما نوعا معينا من الإيمان ، أينما كان ضرورة عملية من هذا الإيمان ولا يكون هذا الإيمان العلمى ، إيمانا بالوقائع الجزئية غير المدروسة ، بل إيمان عام فى المبادئ والمناهج فلا يعترف بين العلم بأى عقائد

تخص وقائع مفردة غير مختبرة ، وإنما يعرف عقائد تتعلق بالصورة العامة للقوانين ، التي يجب أن يتم افتراضها لتحكم كل التجارب وكل عالم الخبرة ، وبالمثل ، لماذا لا يرد الدين إلي مطالب أخلاقية معينة وأساسية وعامة نضعها بالنسبة للواقع ؟ ، لماذا لا تعد هذه المبادئ موضوعا أخلاقيا شرعيا ضروريا للإيمان ؟ لماذا لا نسلم بمعقولية أخلاقية للعالم مثلما يسلم رجل العلم بمعقولية نظرية له ؟ ، إن مثل هذه الأسئلة تعترض طريقنا . فهل إهمال إجابتها يقلل قيمة شكوكنا . ويشد من عزمنا ؟

لنر ما قد يعنيه هذا الإيمان الدينى المفترض . إنه لن يكون إيمانا فى أى مجموعة معينة من وقائع الخبرة ، التي قد تحقق لنا منفعة خاصة ، كثرت أو قلت . وإنما يكون مثل الإيمان العلمى إيمانا بالعام ، أو أيمانا عاما وقد يتطلب النظر للعالم فى مجموعة على أنه محكوم بمعقولية أخلاقية . إن هذا الإيمان يقول يجب أن يكون العالم الواقعى ، مهما كانت طبيعته على الأقل ، متصفا بنفس المرتبة الأخلاقية ، التي تتصف بها المثل العليا للخيرية . أليكون لنا الحق فى مثل هذا الإيمان ؟ دعنا ندرس بحرص هذه النقطة .

إن علينا أن نفرق فى البداية بين الإيمان الدينى المقترح ، وما قد نسميه بالإيمان الأعمى ، فالإيمان الأعمى بأمور لا نستطيع تأسيسها يعد أمرا مرفوضا . ولكن إلا يوجد نوع آخر من الإيمان ، مثل النوع الذي قال به كانط فى فلسفته العملية ؟ ، ألا نكون قائلين بمثل هذا النوع الآن ؟ فربما يكون الاقتراب من عالم القوي أو دراسته بالطريقة العادية ، يجعل منه عالما غامضا مظلما ، ولكن ربما يفتح هذا العالم أسراراه ، ويكون واضحا أمام العقل العلمى ، إذ ما تمت دراسته بطريقة أخرى . لقد قال كانط " فلئن كان لا يمكن البرهنة على وجود موجودات أو وقائع ذات قيمة دينية فوق عالم الحس ، فإننا نستطيع أن نرى ، لماذا يجب أن نسلم بوجودها ، أي نستطيع أن نرى ، لماذا يجب علينا أن نسلك كما لو كانت موجودة ، يجب أن نفترض أن هناك وراء عالم الحس ، عالما معقولا ، يتحقق فيه الانسجام ، والخير الأعلى " . ألا نكون بذلك سائرين على درب كانط ؟

ونحن لا نستطيع على أية حال أن ننكر قيمة ما بذل من محاولات منذ كانط حتى يومنا هذا ، بل إننا نؤكد أن هذه المحاولات وإن لم تكن كافية فهي تشكل جزءا من نظرة أعلى ربما نصل إليها . وسنحاول الإجابة عن هذا السؤال الذى ظهر وفق منهج كانط ، إن الجانب الدينى للعالم كامن ، على الرغم من تناقضات عالم الحس ، فى أنه يجب علينا ،

من الناحية الأخلاقية ، أن نسلم بأن الأزلى الذى يعد هذا العالم مجرد مظهر خير فى ذاته . حقيقة قد لا نستطيع الإجابة عن هذا السؤال بالإثبات المباشر ، ولكن من الواضح هذه أن المسلمات يجب أن تدخل حياتنا ، ولذلك لابد لها من قيمة بينية .

- ٢ -

فى الفصل السابق ، بحثنا عن البرهان على الحقيقة الدينية ، ولم نحظ به . ولكن ربما لا يكون البرهان هو ما يجب أن نبحث عنه . ومن الجائز أن يكتفى الدين بالارتكاز على المسلمات .

المسلمة سلوك عقلى لا يختلف عن جوانب الفكر الأخرى ، فأن تعتقد فى وجود شئ ما ، يعنى أن تسلك كما لو كان موجودا . ولكن السلوك قد يفرض على المرء ، أو يتم اختياره بحرية كاملة . فبمجرد إبراك الفرد للمبدأ القائل بأن $2+2=4$ ، فإنه لا يستطيع أن يخطئ فى السلوك بناء على هذا المبدأ ، ولكنه يستطيع أن يحدد بإرائته أن يسلك بطريقة معينة ، لا يكون مجبرا من الناحية المنطقية العقلية على أن يتبعها ، ويكون عالما بالمخاطرة . وفى مثل هذه الحالات يختار الفرد لنفسه اعتقادا ما ، يسمى بالمسلمة وهكذا ، وبعيدا عن أي نظرية فلسفية فإننا نسلم جميعا بوجود نوع من الاتساق فى الطبيعة والاطراد وكلما نفكر فى المسألة نفعل ذلك بصورة عمدية . لأننا عنئذ نقول ، بأن المفاجأة ممكنة دائما ، وإن لكل قانون استثناءات ، ولكن يجب أن نسلك كما لو كنا نعرف ، أن هناك قوانين معينة لا تقبل الاستثناء . ولكن المسلمات ليست نوعا من الإيمان الأعمى . لأنها فروض عمدية ، تحمل نوعا من المخاطرة ، من أجل غاية أعلى . الإيمان السلبي لا يجرؤ على مواجهة الشك . أما المسلمة فيتواجه الشك قائلة ما نمت لا تستطيع أن تتحول إلى مرتبة معينة من السلب المطلق ، فإنى أسلك كما لو لم تكن موجودا ، بالرغم من معرفتى لقوتك . الإيمان الأعمى انفعال . ودائما يتصف بالجبن المسلمة ففعل إرادى شجاع . يقول الإيمان الأعمى « لا أجرؤ على السؤال » . المسلمة تقول « إنى مستعدة لتحمل مسئولية الافتراض » . والواقع أن الأمثلة عليها شائعة . فالإيمان الأعمى . عبارة عن رجل معجب بإيئه الفاسد ، يقول عنه : « أعرف أنه يجب أن يكون طيبا لذلك لن أشك فى سلوكه أو أعمل على تدريبه ، ولن أراقبه أو أحذر الآخرين منه » . أما المسلمة فأب عاقل أرسل إيئه يطوف العالم ، يقول لنا : « لا فائدة من إبقائه مقيدا بتوجيهاتنا أو حمايته من العالم . إنه مكانه الذى عليه أن يحيا به ، ويخوض معاركه فيه ، ما نمت قد زوبته بكل ما يمكنه من مواجهة هذا العالم . إنى أسلم وأفترض أنه سوف يكسب معركته ويجب أن أعامله كما لو

كان واثقا من النصر ، بالرغم من معرفتي للمخاطر معرفة جيدة . فقبطان السفينة يسلم في بداية رحلته بأنه قادر على القيام بها . ويسلم القائد بأنه سينتصر ، ويفترض رئيس الوزراء أنه قادر على النهوض ببلاده وأنه أفضل من المعارضة ، وكلنا يسلم بأن حياتنا تستحق أن تعاش ، وتستحق المعاناة ومع أننا نعلم تماما أن كثيرا من هذه المسلمات قد لا تتفق مع طبيعة الأشياء . فإنها لا تمثل إيماننا سلبيا بالأشياء ، بل إيماننا إيجابيا . ولئن كان الإيمان الأعمى يحقق القليل من الخير في العالم ، فإنه بدون الإيمان الإيجابي المعبر عنه في المسلمات ، يصعب القيام بأي خير عملي في حياتنا اليومية . وإن كان الإيمان الأعمى نعمة وراء الأعشاب ، فإن المسلمة أسد يواجه الصيادين . والعقل من يحيا بالمسلمات .

- ٣ -

ولكن كيف ترتبط المسلمات ، بعملية المعرفة بالواقع ؟ إنها ترتبط ارتباطا وثيقا ، بل وأكثر مما نعتقد . فكثير من أنماط فكرنا تعتمد على الإيمان الأعمى ، أو على ما قد يعتبره كثير من الناس نوعا من أنواع الإيمان الأعمى ، ولكن عندما نفكر في هذه الأنماط بنوع من الانتباه للعمل الذي تؤديه ، تتحول سريعا إلى مسلمات عملية لا يمكن تجنبها . لقد استند علمنا على مثل هذه الافتراضات عند تشكيله لمثله الأعلى على المعادلة الكلية حقيقة ربما يكون لمسلمات العلم أساس أكثر عمقا بيد أن معظم الناس لا يعرفون شيئا عن هذا الأساس . وكذلك عندما قبلنا في الفصل السابق بهذه المسلمات ، كان علينا أن نعترف أنها نوع من الإيمان . فإن كنا حينئذ قد اعترضنا على مذاهب دينية معينة من منطلق أننا لا تستند على أدلة كافية ، فلقد فعلنا ذلك ، لأنها عرضت باعتبارها عقائد ثابتة وربما نعود مستقبلا لنقبل مذهباً من هذه المذاهب ، ولكن ليس بوصفه ، عقيدة قابلة للبرهنة ، وإنما بوصفه مسلمة عملية لا يمكن الاستغناء عنها ، صحيح أنها غير يقينية أو مؤكدة ، ولكن نعتمد عليها ، كنوع من المخاطرة ، تماما مثلما يسلك الفرد في تعامله مع العالم . علينا أن نضع في اعتبارنا ، أن أي مسلمة لا يجب افتراضها إلا بعد نقد دقيق لها ، ومن منطلق أنه ليس لدينا ، أن تقدم أفضل منها .

وحتى نستطيع عمل نوع من التقويم العادل لنور المسلمات في نظريتنا الدينية ، لابد أن نعرف أولا الحالات التي قد تظهر فيها المسلمات بصورة طبيعية ، وما المدى الصحيح لإستخدامها ، وما الأساس الذي يتم بناء عليه وضع المسلمات في أي حالة من الحالات ، أو في حالة معينة ؟ وأخيرا ، هل يمكن أن نعطي للمسلمات دورا مهما في نظريتنا الدينية ؟

ونحن نعتزف صراحة برغبتنا فى شئ أفضل يكون أساسا لنظريتنا الدينية ، وإذا كان للمسلمات أن تشارك فى صياغة نظريتنا الدينية ، فإننا نرغب فى أساس تبريرى لها ، وإلى نوع من اليقين الدينى الذى يفوقها . عموما ، وحتى نصل فى بحثنا إلى تلك المرحلة ، علينا أن نبحث كل ذلك بدقة متناهية . وإلى أن يتحقق ذلك علينا أن نعرف الآن ما هو عمل المسلمات فى الحياة اليومية الفعلية للفكر الانسانى ؟ .

إن الاعتقاد الشعبى بوجود العالم الخارجى ، عبارة عن افتراض نشط ، أو اعتراف بشئ ما ، لا يكون جزءا من معطيات الشعور ، أو الوعى . إن عقولنا لا تترك الأشياء الخارجية مباشرة ، فالمعطيات المباشرة عبارة عن وقائع داخلية . فإذا ما افترضت أنك تقبل كل ما بالوعى قبولا سلبيا ، فإنك لن يكون لديك أى اعتقاد فى عالم خارجى على الإطلاق . إن هناك إضافة ما ، تتم بصورة إرادية ، تكون متضمنة فى فكرتك عن الواقع الخارجى . وتظهر حقيقة أو صحة هذا المبدأ ، عندما تعتقد فى وجود موضوع جزئى يكون موضع تفكيرك . فقد تتمسك بأنك ترى هناك جبلا ثلجيا ، بينما يصر صديقك على أن ما يوجد هناك وراء هذا الوادى ، مجرد سحابة رمايية فتعيد تأكيد اعتقادك وتشعر بأنك تضيف إضافة جديدة للإضافة الأولى التى أضفتها إلى معطيات الحس القليلة . مثال آخر فقد يقول قائل لزميله على سبيل الجدل : « إنه ليس هناك عالم خارجى ، وأن ما يشعر به فى عقله مجرد حالات شعورية ، ولا يوجد شئ هناك يناظر هذه الحالات ، ويكون موجودا فى الخارج » . فيرد عليه الصديق والذى يأخذ موقف الفهم العام ، بحدة قائلا : « حقيقة لا أستطيع الرد على حججك ردا كافيا ، ولكنها فى الواقع لا معنى لها . لأنى أصر على الاعتقاد فى وجود هذا العالم ، فلنا أحيا به ، أعمل فيه ويعتقد رفاقى ، قلوبنا عاشقة له ، نجاحنا يعتمد على الإيمان بوجوده ، فلا يشك فى وجوده إلا الحالمون ، واست واحدا منهم . هذا حجر ألقى به ، وهذه حفرة ، أتجنبها وأخشى السقوط فيها ، إن لدى اعتقاد قوى فى وجود هذا العالم الحسى ، ومهما كان حديثك ، أو حججك ، قلن أريد عن موقفى » . وهكذا ، يحافظ الإنسان العملى على نفسه من الوقوع فى التأملات النظرية ، فينكر نفسه بالمصالح التى يحققها من وجود العالم ، وبالأشياء التى يحبها ويكرها ، ويعواطفه الاجتماعية ، وأفعاله الجسدية ، ويكل وسيلة من وسائل الروح الإيجابى النشط . وعندما يطلق المفكرون على الاعتقاد فى الواقع الخارجى « أنه اعتقاد طبيعى ، يجب التمسك به ، " أو يعتبرونه " فرض عامل مقنع ، يتم قبوله والتسليم به ، بناء على شهادة الوعى أو الشعور ، وهى تعتبر صحيحة ، حتى يتم البرهنة على صحة عكسها أليست كل هذه الأمور اعتبارات عملية متشابهة . وتعتمد على الإرادة ؟ . ويختلف الأمر بالنسبة للمعطيات المباشرة . فلا

تكون لهذه الملاحظات أى قيمة عندما يتعلق الموضوع بالمعطيات المباشرة للوعى أو الشعور . فكونى أرى لونا معينا فى هذه اللحظة ليس مجرد فرض عامل مقنع ، أليس الشعور شاهدا موثوقا فيه ، فعندما نشعر بألم الأسنان ، لا يستطيع إنسان ما أن أن يبرهن أو يقدم دليلا على حقيقة إحساسه ، إن الصوت واللون والألم ، معطيات مباشرة ، وليست مجرد أشياء يتم الإعتقاد فى وجودها . والعالم الخارجى الذى يتم الاعتراف به أو قبوله ، باعتباره موضحا من قبل الشعور ، لا يكون عبارة عن معطى مباشر فى الوعى الحاضر .

وباختصار فإن الحكم الشعبى بوجود عالم خارجى ، هو حكم عن شئ يكمن وراء عالم الحس ، ويجب أن يكون شاملا لأكثر من مجرد المعطيات الحسية الحاضرة بل ويجب أن يكون هذا الحكم نوعا من البناء الإيجابى لمجموعة من اللامعطيات . فنحن لا نستقبل العالم الخارجى بحواسنا ، بل بشكل بحكمنا الخاص العالم الخارجى ، الذى قد نراه مناسبالنا . والحقيقة أنه إذا كان هناك أساس أكثر عمقا لهذه المسألة ، فإنها ما تزال بالنسبة لنا ، مجرد مسألة .

ويجب أن تواجه كل النظريات والفروض المتعلقة بالعالم الخارجى هذه الواقعة الفكرية . فلو أمكن كتابة تاريخ التأمل الشعبى لهذه الموضوعات ، لاكتشف مقدار الجبن والخط الذى يشعر به العقل الطبيعى عند تناوله لسؤال : كيف تعرف أن هناك عالما خارجيا ؟ . فبدلا من الإجابة البسيطة والواضحة القائلة ، بئى أقصد بالعالم الخارجى ، شيئا أقبله أو أسعى إليه ، وأقوم ببنائه على أساس معطيات الحس التى يقدم الإنسان لنا كل أنواع الإجابات الغامضة فمثلا أعتقد فى وجود العالم الخارجى بدرجة معقولة من الثقة ، أو تجربة الإنسان تجعل وجود العالم الخارجى شيئا أكثر احتمالا من عدم وجوده ، أو لا يمكن أن يخدعنا الخالق ، أو إن الشك فى وجود العالم الخارجى شئ غير طبيعى ، أو إن الشباب والحالمين من الناس فقط هم ، من يشكون فى وجود العالم الخارجى ، أو لا يوجد إنسان يلجأ لشهادة الحس ويشك فى الوجود الخارجى للعالم ، أو إذا لم يكن هناك عالم خارجى استحال العلم ، أو إن الأخلاق تفقد قيمتها إذا حدث شك فى وجود العالم الخارجى ، أو إن الثقة المؤكدة التى لدينا فى مبدأ السببية ، تتضمن صحة اعتقادنا فى وجود علة خارجية لإحساساتنا . ألا توجد نهاية لمثل هذه الإجابات الدائرية والملتوية ؟ إن عادات المحاكم القانونية بوصفها تلخص قواعد التدليل ، والقواعد التقليدية للنقاش

والجدل ، والاعتماد على الضمير الخاص بالخصم ، وبواقع الخجل والخوف ، والرغبة القديمة فى مشاركة الأغلبية نمط تفكيرها والرعب المتأمل من كل ما هو ثورى ، والخوف والغضب الذى قد ينتاب الإنسان ، عندما يشعر بأن فيلسوفا ميتافيزيقيا ، يحاول أن يسأل عن الشئ الذى يعتمد عليه ، فى الحصول على رزقه ، كل هذه النوافع الصغيرة السابقة ، يتم الاعتماد عليها ، يتم غالبا إهمال الدافع الأساسى الوحيد . إن الدافع الوحيد الذى يشعر به الإنسان فى حياته اليومية ، هو الرغبة فى وجود العالم الخارجى ، فمهما حوى الشعور ، يصير العقل تلقائيا على إضافة الفكرة القائلة : إنه لابد من وجود شئ وراء هذا الشعور . إن العالم الخارجى (مثل الفضاء وراء أبعد كوكب ، وأى مكان يستحيل الوصول إليه و كل حدث سبق رؤيته ويات غير قائم فى هذه اللحظة) لا يمكن أن يكون معطى حسيا . فنحن لا نستقبل العالم الخارجى ، وإنما نقوم بتشكيكه وبنائه . فلا يكون اليقين الثابت مثل ذلك اليقين السلبي الجامد ، الذى نستقبل به الماء أو صدمة كهربائية . إن التأكيد الشعبى بوجود عالم خارجى ، عبارة عن التصميم الثابت على صنع عالم خارجى ، من الآن فصاعدا ، أو بصورة دائمة ومستمرة .

وهكذا فقد وجدنا الاستخدام الأول للمسلمات فى المفاهيم أو التصورات الشعبية العامة للعالم . ولكن ليس لدينا حتى الآن تبرير لها ، ولا نعرف عندها أو الفكرة الكاملة عن طرق استعمالها . وعلينا أن ننظر بنوع من العمق لوقائع الحياة العقلية اليومية ، ونفحصها فحصاليقا . لأن هناك اتجاها غريبالدى كثير من المفكرين لظهار هذه المسلمات على صورة غير حقيقتها وتفسيرها بوصفها معطيات للحس ، تون النظر إليها بوصفها مسلمات . فيظهرون أنها مجرد نوع من الإيمان السلبي الأعمى . وهى نظرة يمكن أن يظهروا بها ، إذا نظر إلى محتوياتها فقط ، ولا ينظر للعمليات التى حصلنا بها عليها . ولكن إذا ما فسرناها تفسيراصحيحا يجب أن ننظر إليها باعتبارها معتقدات ، ثم المخاطرة المخاطرة ، والتسليم بها .

-٤-

نسمع من يؤكئون استقلال معتقداتهم عن إرادتهم . وقد يعبر أحدهم عن ذلك بقوله : « قد أحاول التغلب على الأهواء ولكن لا أستطيع القيام بأكثر من ذلك ، فمهما كان إعتقادى ، فإنه قام بتشكيل نفسه بداخلى : فأنقاد له وأراه ولا أستطيع حياله شيئا فليس لإرادتى أى

صلة بالموضوع . فأريد السير أو تناول الطعام ، ولكن لا أستطيع إرادة الاعتقاد ، مثلما لا أستطيع التحكم فى نورتى الدموية » .

ولكن أيعد ذلك قولاً صحيحاً؟ ، أیظل الإنسان سلبياً تجاه الصراع الذى يحدث بداخله؟ نعتقد أنه ليس سلبياً . فهذه المعتقدات التى آمن بها ، كانت نتيجة لنوع من الصراع بينه وبين العالم المحيط به . فأحياناً يحاول العالم زلزلة أفكاره ، وتوجيهها وجهة واحدة وأحياناً يحاول إرباك فكره وعقله ويشنّه . ويفرقه فى إحساسات كثيرة لكن إذا كان إنساناً نشيطاً ، فإنه يستطيع التحكم فى تيار تفكيره ، يكافح بشدة من أجل التحرر من ضيق الفكر ، وربما يحقق الانتصار ويصبح متحكماً فى جوانب عديدة للفكر . ويكون لنفسه مذهباً خاصاً به . ونعتقد أنه مسئول عن هذا النسق الفكرى ، ونتمسك بأن يحنو كل فرد حنوه .

والواقع أن دراسة مختصرة لطبيعة العملية المتضمنة ، فى مثل هذه الحالات ، تعد مسألة مهمة بالنسبة لمذهبنا ولذا سنرى كيف تعد نظريتنا عن العالم من الأمور العملية البحتة وتقدر حدود الفكر العادى ، والحاجة إلى معيار مثالى أعلى ، يمكن أن يخلصنا من الذاتية المرتبطة بالمسلمات . وبذا يسهم عملنا فى مسألة الأخلاق العملية ، وخصوصاً مسألة أخلاقية الاعتقاد .

إن كل فرد منا يعرف على الأقل ، أن معارفنا المجردة ، تعتمد إلى حد كبير على نشاطنا العقلى الخاص . فلا تكون المعرفة مجرد إستقبال سلبى للوقائع أو للحقائق . ومن ثم لا يعتمد التعلم على الذاكرة وحدها . إذا إن الإنسان الذى يعتمد على ذاكراته فى معرفة الأشياء يشبه البيغاء ، أو إسفنجة هاملت تعود وتجف بعد عصرها . لا معرفة إنن بدون جهد نشط من قبل العقل الذى يقوم باستقبالها . والواقع أنه بمجرد تعرفنا على هذه القوة والقدرة على تعديل معرفتنا ، بنشاطنا الخاص ، تنتهى تلك التشبيهات القديمة للعقل ، بأنه مثل لوح الشمع ، أو الورقة البيضاء ، بل وتفقد هذه التشبيهات معناها تماماً . وتصبح الحياة العقلية فى ضوء هذه الحقائق الجديدة ، ميداناً لنشاط مستمر ودائم . وتكتسب العمليات المعرفية الشائعة أهمية جديدة .

ويشارك نوعان من النشاط فى عملية تحصيل المعرفة . يتمثل الأول فى عملية استقبال الانطباعات من الخارج ، كإحساسات أو تقارير الحقيقة ، ويقوم الثانى بتعديل وتنظيم هذه الانطباعات ويكون النشاط الاستقبالى فى جانب منه ، نشاطاً مادياً أو طبيعياً مادام الفرد المستقبل للمعلومة يقوم باستخدام عينيه وأذنيه ، ولا بد أن يكون مستيقظاً ، ويكون فى جانبه الآخر مرتبطاً بالعمليات الآلية للذاكرة . إذ تعد عملية الارتباط

بالتجاور أو الاقتران ، أو التعلم بالحفظ ، فى أساسها عملية استقبالية ، بالرغم من أن هذه العملية الاستقبالية قد تتطلب نوعاً من الجهد النشط من جانب المستقبل ، فحفظ الكلمات والعبارات كان دائماً مسألة شاقة . ونعلم كلنا مقدار المعاناة التى كنا نشعر بها عند دراسة الجغرافيا والنحو ومشتقات اللغة اللاتينية . بيد أننا لن نتناول هذا النشاط الاستقبالى بالدراسة فى هذا الموضع . حقيقة عملية الاستقبال ، وبقاء العقل فى حالة استسلام وقبول ، وتوجيه العينين الوجهة الصحيحة . والاعتماد على حاسة السمع ، وتسجيل الملاحظات ، وحفظ كل ما يحتاج للحفظ ، كل ذلك يعد أموراً أساسية للمعرفة ، إلا أنها ليس لها أى رد فعل مؤثر ، ولا تعدل صورة أو مادة معرفتك . كذلك ولأن معرفة كل فرد منا ترتبط برد فعله الخاص على ما يستقبله ، فإن النوع الثانى من النشاط العقلي قبل اهتمامنا فى الوقت الحاضر المتمثل فى تعديل وتنظيم ما يأتى لنا من الخارج ونظراً لأن كل العمليات العقلية ، والإكتشافات العملية والفلسفية ، والتأملات ، والنظريات ، والمذاهب ، بل وحتى الأحكام البسيطة والمعتقدات الشائعة ، والأفعال الخطية للإنتباه ، كل ذلك يتضمن مثل هذا التفاعل المستقل مع تلك المادة التى جاءت إلينا من الخارج ولا بد لنا أن نفحص طبيعة هذا التفاعل أو رد الفعل .

تبين دراستنا للصور البسيطة من المعرفة ، أن الانطباعات الحسية تمننا بالأفكار باستمرار . والحقيقة نأمرنا نجد بعض أفكارنا ، لا يكون قد جاء إلينا من الانطباعات الحسية بصورة مباشرة ، أو يكون قادراً على البقاء بوصفه جزءاً من تفكيرنا ، بدون تيار مستمر لبعض الانطباعات الحسية ، يظل متصلاً به ، ويلاحظ أن أكثر العمليات الفكرية تجريداً ، لا يمكن الاستمرار فيها بدون دعم من الانطباعات الحسية . ولكن السؤال الذى يفرض نفسه الآن ، ما الذى يحول الانطباعات التى تنبئ إلينا إلى أفكار ؟

يعد الإنتباه ، بوصفه عملية عقلية نشطة ، المسئول عن تحويل الانطباعات الحسية إلى أفكار . فالانطباع الحسى الذى لا ننتبه إليه ينساب فى الشعور مثل نفاذ يد الإنسان فى الماء ، لا يمنعها شئ أو يعلق بها ، فليس له تأثير يفكر ، ويظل غير معروف بل لا تستطيع أن تترك نوعه ، لأن معرفتك لمثل هذا الانطباع العابر تحتاج إلى الإنتباه إليه . ولكن دعنا نفترض بعض الأمثلة المألوفة لنور الإنتباه . إن أى مثال بسيط يمكن أن يوضح لنا ، كيف تكون مشاعرنا مليئة بانطباعات حسية غير مدركة أو غير معروفة ، بسبب عدم الإنتباه إليها ، وبالرغم من عدم معرفتنا لكيفية حدوث ذلك ، نلاحظ أنها تحتل جزءاً من وعينا ، مادام أى نوع من أنواع الإنتباه إليها فى أى لحظة ، يمكن أن يجعلها موضع رؤية عقلية واضحة . فمثلاً عندما تنتظر إلى ما ، حاول بدون تحريك مقلتي العين ، وبالإنتباه فقط

لانتباعاتك البصرية ، أن تعدد ما يقع في ميدان رؤيتك ، وأن تحدد أين تقع حدود ميدان الرؤية الذى ننتبه إليه . والتجربة ليست تجربة سهلة ، لأن عينيك تميل إلى التطلع فى اتجاهات مختلفة ، وتتمردان على محاولة تثبيتهما . ولكن حاول تثبيتهما ولاحظ النتيجة . عندما يتجه انتباهك إلى ميدان الرؤية الاصطناعى ، حقيقة قد تشعر بغموض كل ما يحيط بمراكز الإنتباه ، ولكن سريعاً ما تكتشف ، أن هناك كثيراً من الانطباعات البصرية المختلفة ، التى توجد فى الميدان ، ولم تكن تستطيع تمييزها فى البداية . فتظهر الانطباعات الكثيرة المختلفة واحداً تلو الآخر . ولكن عليك أن تلاحظ أنك تستطيع الانتباه لكل جزء أو إلى جزء من ميدان الرؤية فى وقت بعينه . أما باقى ميدان الرؤية فيكون دائماً فى ظلام دامس . فأنت تستقبل انطباعات طوال الوقت من كل نقاط ميدان الرؤية . ولكن كل تلك النقاط ، تكون مخفية تماماً فى الظلام المنتشر حول النقطة ، التى تكون قد ركزت انتباهك عليها ، وانتقيتها من ميدان الرؤية . ويمكن محاولة نفس التجربة على حاسة السمع أو الاحساس السمعى ، عندما تكون جالسا وسط مجموعة من الناس يتحدثون وسط غرفة كبيرة . فتصل حزمة من الأصوات إلى أنفك ، فيتدخل الوعى ويجعلك تلتقط سلسلة أو أخرى من الأصوات ، حقيقة إنه فعل يتم بصورة تلقائية من قبل الطبيعة التحليلية لحاسة السمع ، ولكن ذلك لن يحدث أو يتم بدون جهد ملحوظ من الإنتباه . وعندما تتعلم لغة أجنبية ، وتجد فرصة للتواجد بين أهلها أو بين من يتحدثون بها ، إنه سريعاً ما يأتى الوقت الذى تكتسب أنذك وعقلك المهارة التى تمكك من متابعة أحاديث الناس وفهم مرادهم ، بدون تركيز الانتباه ، أو بقليل من الجهد من جانبك . ومع ذلك المرحلة ، تكون قارباىسطة ، عبارات شائعة ، نون أن انتباهك إليها أو تحاول فهمها . وهكذا تستطيع بتعديل طفيف للانتباه ، أن تحول لغة أجنبية من رطانة وكلام غير مفهوم إلى كلام مألوف واضح ، أو تعود وتفعل العكس ، تماماً مثل ما يحدث بالنسبة لميدان الرؤية المحدد، تستطيع بالانتباه إلى موضوع ما ، أن تتركه إدراكا واضحا، وفى نفس الوقت تستطيع الجهل به تماماً ، بمجرد التوقف عن الانتباه إليه .

وتثبت كل هذه الأمثلة المتعددة أولا: أن الانتباه يعدل المعرفة التى نحصل عليها فى أي لحظة ، وثانيا : أن هذا التعديل قد يحدث بدون أى تغيير فى الانطباعات التى تأتى إلينا من الخارج فى أى لحظة . لذلك تتمثل المرحلة الأولى للحصول على المعرفة من

الانطباعات الحسية البحتة ، فى عملية تعديل الحس بالانتباه . وهى عملية تنتمى كلية للجانب الذاتى ، أى لعقولنا الخاصة .

فما المقصود بالانتباه ؟ كيف يعدل الاحساس ؟ من الواضح أن الانتباه فى الأمثلة السابقة ، كان مجرد قوة تزيد أو تقلل من شدة الانطباعات ، فهل هذا كل ما يفعله الانتباه ؟ الواقع أن هناك حالات كثيرة ، يؤثر فيها الانتباه مباشرة على الكيفية ، على الأقل بالنسبة لانطباعاتنا المركبة . وعادة ما يكون هذا التعديل المباشر مصحوباً بنوع من التبديل لحالتنا الانفعالية . فمن الأمور المألوفة ، أننا عند سماعنا لسلسلة من الضربات المنتظمة ، مثل ضربات محرك آلة ما ، أو البندول ، أو صوت الساعة وبقاتها ، يكون لدينا ميل لتعديل الانطباعات ، بأن ندخل على تسلسلها إيقاعاً أكثر انتظاماً . فبالانتباه إليها ، ومن أجل استمتاعنا ، نزيد من شدة كل ضربة ثالثة أو رابعة عند سماعنا ، ونكون إيقاعاً ، أو سلسلة ضربات قاسية ، تكون مستقلة تماماً عن الانطباعات الفعلية الرتبية . وسريعاً ما يولد هذا الانتباه الذى بدأ بتعديل شدة الانطباعات ، تعديلاً كيفياً ، فإذا ما تخيلت سماع الضربات المنتظمة على فترات محددة ، بتركيز انتباهى على كل ضربة رابعة ، فإن طبيعة السلسلة تتغير بالنسبة لى . فتصبح الانطباعات أقل رتابة ، وتولد ارتباطات جديدة وتبدو كما لو كانت هناك قوة تؤثر فيها فتزيد أو تقلل من إيقاعها . وربما تظهر فكرة ما ، فى العقل ، وتصر على ربط نفسها بإيقاع الضربات . وربما أحس بشعور غامض ، بحركة إيقاعية تحدث فى الهواء ، أو بالسعادة أو الضيق لبعض الحركات الإيقاعية المنتظمة التى يقوم بها كائن ما . لذلك يتغير الشعور تغيراً كيفياً ، فأشعر بمعرفة شئ ما ، لم ألاحظه فى الواقع الخارجى ، يزداد تأثير هذا التغير الكيفى للخبرة بالانتباه أو يصبح قيام الانتباه بالتغير الكيفى للتجربة أكثر تأثيراً ، فى حالة قيامك باحضار ساعتين مختلفتين النقات ، أو ساعة يد وساعة حائط ، وتقوم بسماعهما معا من مسافة قريبة ، وربما تقوم فى البداية باغلاق إحدى أنفك لتفادى التشويش فى هذه الحالة تحاول بالانتباه ، فيبدل هذا الجهد أو تلك المحاولة إلى حد كبير الانطباع النهائى الذى تشعر به من الصوت . فإذا كانت السلسلتين متوافقتين فى الإيقاع ، تستطيع أن تربط السلسلتين فى إيقاع واحد ، وعندئذ تشعر بإحساس مباشر ، كما لو كان هناك مصدر واحد لهذا الإيقاع المركب . ولكن إذا لم تتفق السلسلتان ، نشعر بإحساس غريب شاذ ، واختفاق فى الربط بينهما ، وثمة حالة أخرى ، يتغير فيها الانتباه ، ولا تتغير شدة أى جزء منها فقط ، وهى تلك الحالة التى ظهرت

فى معمل التجارب النفسية ، التى وصفها «فوننت» فى كتابه علم النفس الفسيولوجى .
ففى هذه الحالة ، يقوم الملاحظ بعمل شارة كهربية بمجرد إحساسه أو وعيه بانطباع معين ،
فى الوقت الذى يتم فيه إطلاق الإشارة من قبل القائم بالتجربة فى زمن محدد . ويكون
مصدر الإشارة إطلاق جرس ما ، أو إشارة كهربية ، ولتمييز لأسباب المختلفة لتأخر
الإشارة ، يتم تعديل ظروف التجربة . ففى مجموعة من التجارب ، لا يعرف الفرد الملاحظ
مسبقا ، أكان يلاحظ ، ومضة من الضوء أم صوتا ، أم إحساسا باللمس ، ولا يعرف
أيضا شدة الإحساس ، أو وقت ظهوره ، ولكنه يعرف أن عليه ملاحظة واحد من
الإحساسات الثلاثة . ويتنظر وكله أذان صاغية . أنه فى هذه الحالة دائما يستغرق
وقتا أطول لإصدار الإشارة ، عنه فى حالة معرفته المسبقة بنوع وشدة الإحساس الذى
يجب أن يلاحظه . فضلا عن أنه فى هذه الحالة يشعر بالقلق من الانتباه ، وينوع من
الإثارة المصاحبة للإحساس المتوقع ، وهنا يؤثر الشعور بالجهد الذى يصاحب الانتباه على
طبيعة الانطباع المستقبل . كذلك يلاحظ فى كثير من هذه التجارب ، ظهور ظواهر ، لا تبين
أن الانتباه يتغير فقط فى إدراكنا لطول المدة الزمنية ، بل فى إدراكنا للتعاقب ، حتى إنه فى
بعض الحالات ، قد يظهر الانطباع السابق انطباع آخر ، على أنه لاحق له فى الترتيب .
بل وأحيانا يقوم الانتباه بالجمع بين مجموعتين من الانطباعات ، فيظهر كما لو كان
مصدرهما مصدر واحد .

كان ذلك عرضا لتأثير الانتباه ، ولكن ما هو الانتباه ؟ نجيب ، بأنه من الواضح أنه
عملية نشطة أو فاعلة . فعندما يتم تعديل الانطباعات بالانتباه ، فإن تعديلها يتم بقوة فاعلة
أو بصورة نشطة ، وإذا ما تساعلت عن هذه القوة الفاعلة ، تكون الإجابة عن هذا التساؤل ،
بأن الانتباه فى أبسط صوره الأولية ، يعبر عن نفس النشاط الذى فى أعقد صورة ،
نسميه عادة بالإرادة ، فنحن تنبه إلى شئ محدد بدلا من الآخر ، لأننا نريد ذلك ، وإدراكنا
هنا هى الباعث الأولى للمعرفة . فأحيانا يقوينا الانتباه إلى أن نخطئ . ولكن هذا الخطأ
يكون فقط مصاحبا نتيجة نشاطنا المرغوب فقد نرغب فى التركيز على انطباع ما ، لضمه
إلى معارفنا ، ولكن عند تحقيق رغبتنا ، نفعل أكثر مما نكون قد قصدنا تنفيذه ، فلا
نحصل على مجرد إيضاح موضوع غامض ، بل نقوم بتعديل كيفية هذا الموضوع الذى قد
أنتبهنا إليه . فمثلا نرغب فى ملاحظة سلسلة من الضربات ، وعند ملاحظاتها ، أجعل
الضربة الثالثة أو الرابعة ، أقوى من الضربات الأخرى ، أبدا طول الفترة عند كل ضربة
ثالثة أو رابعة فلجعلها أطول من الفواصل الزمنية بين الضربات الأخرى . وقد أقوم

بملاحظة سلسلة من الانطباعات البصرية ، في نفس الوقت الذي استقبل فيه سلسلة من الانطباعات السمعية ، فإذا كان هناك نوع من التوافق بين هذين النوعين من الانطباعات ، فإنني لا أتردد في توحيد هذين النوعين في سلسلة واحدة ، وأحاول نسبتها إلي مصدر واحد . وهكذا وفي حالات كثيرة ، يبدو الإلتباه فيها وكأنه يقهر موضوعه فيضم إلى معارفنا شيئا أو موضوعا .

ونحن نعرف مدى انطباق ذلك القانون على موضوعات معرفية أخرى . فأحيانا نركز انتباهنا على موضوع جزئي معين ، نراه ضروريا لنمو معرفتنا ، ومع ذلك يلاحظ أن هذا الانتباه إذا طالت مئته ، يؤثر في حالتنا العقلية ، ويقلل من قدرتنا على إدراك العلاقات بين الذي ندرسه والأشياء الأخرى في العالم . إن الانتباه الدائم الموضوع واحد ، يضيق عقولنا ، حتى نصل إلى المرحلة ، التي نفشل فيها في إدراك الشيء الذي ننتبه إليه إدراكا كاملا . لذلك تمضي حياتنا في تغير وانتقال مستمر ، من نظرة جزئية إلى أخرى ، ومن حكم إلى آخر . إذا قام الفرد بتغيير الكتاب ما يقرأه ، فإن مفهومه عن العالم كله يتعرض للتغيير . وإذا مارست نفس نمط التفكير الذي كان كارليل يتبعه وانتبهت إلى الأشياء من خلال أفكاره ، فسريعا يصبح العالم والوجود الذي كنت تفكر فيه في الماضي ، عندما كنت تتبع مفكرا آخر - غامضة أمامك ، إن نظرتك إلى الحقيقة ترتبط بهذا الوضع دائما . فصرف نظرك عن شيء ما إلى أشياء أخرى ، يجعلك تراها رؤية جديدة ولئن كان تبديل السلوك العقلي يسبب الإرتباك للفرد ، فإن رفض مثل هذه التبديلات ، والاستقرار والثبات على نمط واحد عند رؤية الأشياء ، يؤدي إلى مزيد من الغموض . فلا ترى إلا أشياء قليلة وسريعا ما يغلف الظلام تلك الأشياء التي لا يصلها النور الكافي . إن التغيير المستمر للنظرة العقلية (لا نقصد بالطبع التغيير المستمر للعقيدة ، أو للمذهب ، وإنما نقصد التبديل المستمر لإتجاه فكرنا) يعد ضروريا للصحة العقلية ، وإن كان هذا التغيير يتضمن على الأقل بعض التغيير في إدراكنا للحقيقة .

وقبل أن نبدأ الحديث عن تأثير نشاطنا معرفتنا ، عندما يكون الانتباه مرتبطا بالتعرف على الانطباعات ، نريد أن نصوغ القانون الذي يحكم عملية الانتباه إلى الانطباعات ، بعيدا عن عملية التعرف ، ويظهر هذا القانون مؤسسا على التجربة ومستتجا منها ، وفي منتهى البساطة والوضوح . يقول هذا القانون إن أي انتباه ، يميل أولا : إلى تقوية مجموعة الانطباعات الجزئية التي يتجه إليها ، وثانيا : العمل على تعديل هذه الانطباعات بطريقة تجعل الانطباع النهائي المشتق منهم بسيطا قدر الإمكان ويمكن رد هاتين

الصيغتين للقانون إلى صيغة واحدة ، وهي أن الانتباه يميل دائما إلى أن يجعل شعورنا أكثر تحديدا وأقل تعقيدا ، بمعنى أقل تشبها وأكثر وحدة مادام يهتم بالتركيز على موضوع واحد أو موضوعات قليلة ، ويساعد على حمايتها من الموضوعات الأخرى . ويجعل الانطباعات أقل تشبها وأكثر اتحادا ، تماما مثلما يجعل الانتباه اللغات الصادرة عن الساعة أو الآلة ضريات منتظمة ، أو وكذلك يمكن رد سلسلتين متوازيتين من الانطباعات إلى سلسلة واحدة بالربط بينهما و إذا كانت الانطباعات معقدة بصورة تعيق جهود الانتباه لتبسيطها وتوضيحها ، فإن النتيجة الحتمية هي الشعور بالخلط والتشويش الذي قد يصل في حالة زيادته إلى الشعور بالآلم .

ويعد هذا القانون القائل بأن وعينا يتجه دائما لتقليل التعقيد وزيادة التحديد ، ذا أهمية كبرى بالنسبة لمعرفةنا إذ يصبح لدينا لا نستطيع تجاوزه . وهو أن أي شيء قد نعرفه ، معتقدات أو آراء ، يرجع إلى انتباهنا ، أي إن الانتباه هو ما يجعل كل معارفنا ومعتقداتنا أمورا ممكنة والقوانين المتعلقة بهذا الانتباه ، هي التي تحدد ما نستطيع معرفته وما يمكن أن نعتقد فيه وإذا كانت الأشياء تحوى تعقيدات كثيرة ، بحيث لا تمكن قوانا المحدودة للانتباه من حل تعقيداتها ، فإننا في تلك الحالة ، نميل بقوة للإعتقاد بأن هذه الأشياء تبدو في الواقع أبسط مما تبدو . لأن أفكارنا عنها ، تتجه وبإستمرار ، لأن تصبح بسيطة ومحددة قدر الإمكان .

ضع إنسانا وسط مجموعة من الظواهر تعملها الفوضى الكاملة ، كأن تكون مجموعة من الأصوات والمناظر والمشاعر المختلطة ، فإذا أراد هذا الانسان أن يستمر في وجوده ، ولا يفقد صوابه ، فلا بد أن يجد انتباهه طريقة لوضع نوع من النظام الإيقاعى ، الذى 'سوبه الأشياء التى حوله لدرجة أنه قد يتصور ، أن قد اكتشف قانونا ما لتعاقب سياء فى هذا العالم الفوضوى الجديد . ولذا ، نجد أنفسنا واثقين من وجود قانون يطر للطبيعة ، يجب علينا أن نتذكر أن جانبا كبيرا من هذه البساطة التى نتخيلها ، لا يعود إلى تلك الحالة للطبيعة ذاتها ، وإنما للتحيز المتأصل فى عقولنا للأطراد والبساطة . إن جانبا كبيرا من فكرنا ، يحدد بقانون الجهد الأقل ، كالذى يظهر واضحا فى نشاطنا الانتباهى .

ولا يعد الانتباه المؤثر الوحيد فى عملية تحويل الانطباعات الحسية إلى معرفة ، فلا يعمل الانتباه وحده أبدا ، بل يكون مصحوبا بعملية التعرف على الحاضر ، كما لو كان

مالكولنا بصورة ما وبعملية بناء ما ليس حاضرا في مجموعة من الأفكار الحاضرة . ولابد أن نلقى نظرة سريعة على هاتين العمليتين .

يوجد التعرف في كل أنواع المعرفة . ولا يعنى التعرف دائما تشابه شيء محدد يتم تذكره من خبرة ماضية مع شيء حاضر . فالمسألة على العكس ، فالتعرف عبارة عن إحساس بالآلفة مع شيء حاضر الآن ، ومصحوب بتطبيق محمول معين على هذا الشيء الحاضر . فإستطيع التعرف على حصان مثلا، أو نجمة أو صديق ، أو مقطوعة موسيقية ، عندما أشعر بنوع من الآلفة مع الانطباع الصابر عن الموضوع المتعرف عليه وقد أنسب إليه صفة ما ، فأقول مثلا هذا صديقي ، أو النجم الشمالى ، أو قاموس ويسترن أو حصان سميث . أو ربما عند التعرف على موضوع ما لا أتعرف إلا على صفة من صفاته ، أو علاقة من علاقاته بالموضوعات الأخرى . فأقول عندئذ ، إنه أكبر أو أصغر ، طيب أو شرير ، مساو أو غير مساو لشيء آخر ، وهكذا . ويتضمن التعرف في كل هذه الحالات ، نوعا من رد الفعل من جانب العقل على الانطباعات الخارجية ، أو التفاعل معها . فلا يوجد التعرف منفصلا عن الإنتباه ، وذلك بالرغم من أن الإنتباه ربما يحدث بدون التعرف . فيكمل التعرف ما بدأه الإنتباه ، فالفرد المنتبه يريد أن يعرف ، بينما من يقوم بعملية التعرف ، يكون عارفا بالفعل أو يعتقد أنه عارف . يتضمن التعرف مساعده الإنتباه . بينما الإنتباه بدون التعرف ، يتضمن الاحساس بالتعجب والفضول ، والحيرة ، وربما بالرعب . السؤال الآن ، ما هو قانون عملية التعرف هذه ؟ هل تؤثر العملية على الانطباعات نفسها التي قد تشكل أساسا للتعرف ؟ الإجابة هى ، أنه من الواضح جدا أن التعرف يؤثر في الانطباعات . إن النشاط التعرفى يتضمن تغيير معطيات الحس ، تقريبا في كل حالة من حالات التعرف . ويحدث هذا التغيير بطريقتين :

١- فى التعرف نقوم بإكمال المعطيات بتذكر المعطيات السابقة ، وبذلك يبدو لنا أننا نلاحظ دائما أكثر مما يكون ماثلا أمامنا ، أو معطى لنا من الحواس . ولذلك عند القراءة مثلا نقرأ أكثر مما نلاحظه بالفعل ، ونعتقد رؤيتنا للكلمات ، بالرغم من عدم رؤيتنا لها (فى حالة الأخطاء المطبعية مثلا) أو رؤية أجزاء منها أو بعض حروفها فقط . كذلك مثلا عند سماعنا لمحدث يتحدث وسط خليط من الأصوات ، نلاحظ أننا نقوم من جانبنا

بإكمال كلماته أو عباراته ، فيظهر لنا أننا نسمع كل ما يقوله ، بينما في الحقيقة لا نسمع إلا أجزاء من حديثه . أو عندما نردد لأنفسنا بعض الأصوات ، فإننا نستدعي لأنفسنا مقطوعة موسيقية نكون قد سبق أن سمعناها من قبل . وأحيانا في الظلام نتعرف على وجود فرد ما ، بينما لا يكون ما نراه إلا معطفا معلقا هناك ، بسبب كل ما نشعر به من انطباعات . في كل هذه الحالات ، يغير النشاط التعرفي معطيات الحس بأن يضيف إليها ما يساعد على تصوير المصدر الذي جاءت منه .

٢ - في التعرف تتغير صفات وكيفيات الانطباعات الحسية تبعا للطريقة التي نتعرف بها على موضوعاتها. فالألوان المساحات الشاسعة تكون مهمة من جانبنا ولا قيمة لألوانها ، حينما نكون في حالة تعرف على الموضوعات الكائنة بها . انظر من تحت النراع ، وبرأس مقلوبة ، فتظهر لك الألوان زاهية بصورة غير مألوفة . لأنك في وضع مختلف ، لا تهتم برؤية الموضوعات ، وتنبه فقط للألوان عندما تخطى وترى مجموعة من أوراق الشجر الذابلة في ركن مظلم من الحقيقة ، على أنها حيوان صغير ، فذلك لأنك تتصور هذه الأوراق وقد أكسبت اللون المألوف للحيوان الصغير . وهناك حقائق كثيرة تم تسجيلها من قبل علماء النفس والفنانين ، ويمكن لأي فرد منا ملاحظتها ، فعملية فصل الإحساس عن التغيرات التي يقوم بها التعرف عملية ليست سهلة على الإطلاق .

ويلاحظ في هذين النمطين للتغيير وجود قانون ما ، يشبه إلى حد كبير القانون السابق ذكره ، فالتغييرات التي تحدث لمعطيات الحس في لحظة التعرف ، تغييرات في اتجاه تحقيق البساطة والتحديد للشعور . فيشبه الحاضر الماضي ، ويصاغ الجديد ليبين مألوفاً قدر الإمكان ، ففي اللحظات الأولى للشعور بالدهشة أو الخوف من السهل رؤية رد فعل العقل تجاه الانطباعات الجديدة ، في كلماتنا وأفكارنا . فعندما التفت ماكبيث إلي المائدة ورأى شبح بانكو جالساً في مكانه في كرسي الملك ، لم تكن عبارة « اذهب وفارق بصرى » هي العبارة التي استقبل بها ظهور الشبح للمرة الثانية أو « عبارة » من منكم قد فعل هذا ؟ » هي التي قالها بمجرد إستعادته لرباطة جأشه . وإنما كان أول رد فعل من جانبه تجاه هذا المنظر المرعب هو قوله « إن المائدة مكتملة » وعندما قالوا له ، : إنه مازال هناك مكان محجوزك ، أصر قائلاً « أين ؟ » دائماً فلقد كانت الغريزة الأدبية لشكسبير في هذا المشهد ، دقيقة إلى حد كبير ، إننا نسعى دائماً لأن نجعل الجديد مألوفاً ، حتى وإن كان غريباً عنا تماماً . وكما نقول دائماً ، إننا نحتاج لفترة من الوقت حتي ندرك التغيير

الكبير في أى شئ ، وبالرغم من أن التعرف دائماً يتم تعجيله من قبل الإهتمام ، الذي قد نوجهه للأشياء في أي لحظة ، إلا أننا عند الحديث عن الإهتمام ، نكون قد انتقلنا إلى النمط الثالث من التغيير الذي تمارسه عقولنا ، لتحديد لنا ما يجب أن نعرفه .

إننا في كل لحظة من لحظات حياتنا ، لا نستقبل أو ننبه أو نتعرف فقط ، وإنما التغيير نقوم بالبناء . إذ نقوم ببناء أفكارنا عن الماضي والمستقبل وعن العالم الواقعي من الانطباعات التي نستقبلها في كل لحظة ، أو من لحظة لأخرى . فالانطباعات تأتي لنا جامدة لا حياة فيها ، ونقوم بجهننا بتحويلها إلى رموز لعالم واقعي . لذلك نستجيب دائماً بنوع من رد الفعل تجاه ما يعطى لنا ، ولا نقوم بتعجيله فقط ، بل ونكسبه القيمة أو الأهمية التي قد تتسبب إليه ، أو قد تصبح صفة ثابتة فيه . والحديث عن الصور المختلفة والمقصورة التي قد يتخذها رد الفعل هذا ، لا نستطيع عرضها عرضاً وافياً . لضيق المساحة المتاحة لنا ، ولكن نستطيع عرض نمط أو اثنين من أنماط رد فعل العقل تجاه معطيات الحس في عالم الحياة العقلية .

١ - لا يمكن وجود الذاكرة المحددة ، إلا من خلال عملية البناء النشط لمعطيات الشعور فلا يأتي شئ ما ، مؤكداً ومعلننا أنفسه ، بأنه يشكل جزءاً من خبراتنا السابقة . وعندما نعرف شيئاً ما من الماضي ، أو على أنه متضمني إلى الماضي ، فإننا ندركه من تركيز انتباهنا ، فبدون هذا التدخل الفعال والنشط من جانب عقولنا ، لأصبح كل شئ كأن لم يكن ، بل مجرد لحظات حياتية عابرة من لحظة إلى لحظة .

٢ - لا يمكن وجود اعتقاد محدد في الواقع الخارجى ، إلا من الإضافة النشطة التي تضيفها عقولنا إلى الانطباعات الفعلية التي تعطى لنا . فلا تقدم الانطباعات الحسية وحدها أي علم واقعي لنا . فما يوجد خارجنا لا يمكن أن يصبح في نفس الوقت داخلنا ولكن نستطيع مما يكون لدينا بالفعل ، أن ننشئ فكرة عن عالم خارجي . فإن كان مثل هذا الاعتقاد يحتاج إلى تبرير أعلى ، مثل كل معتقداتنا فإنه بشكل عام فعل من أفعالنا النشطة .

٣ - إن كل الأفكار المجردة ، والحقائق العامة ، والقوانين الضرورية المعروفة ، والمذاهب الفكرية المقبولة ، تحدث بنفس الطريقة ، إذ يتم بناؤها من عملية نشطة تحدث بداخلنا . فإذا ما تغيرت أنماط نشاطنا العقلي تغيرت كل تصوراتنا عن الكون تغيراً جنرياً .

٤ - ويعبر هذا النشاط البنائي الذي ندخله على الانطباعات الحسية ، عن إهتمامات أساسية معينة ، تهتم بها الذات الإنسانية في الواقع الذي تحيا فيه . فنحن نريد عالمًا طبيعيًا معينًا ، لذا نحاول بصورة مستمرة من معطيات الحس بناء هذا العالم فإذا كنا نميل إلى الإطراد والضرورة والبساطة في العالم ، فإننا نستغل باستمرار معطيات الحس من أجل بناء مفهوم العالم المتصف بالاطراد والضرورة والبساطة . ولئن كان حقاً أن معرفتنا عن العالم تتحدد في ضوء ما هو معطى لنا من قبل الحواس . فإنه يعد حقاً أيضاً أن الفكرة التي تكونها عن العالم تتحدد أيضاً بنشاطنا وقيامنا بربط وإكمال وتوقع الخبرة الحسية . وبذلك تكون كل معرفة في حقيقتها عبارة عن رد فعل أو استجابة وخلق . إن أقل أنواع المعرفة قيمة ، تكون بمعنى ما ، من إنتاج الإنسان العارف بها . ففيها يعبر عن خلقه وقوة إنتباهه ، ومهارته في التعرف واهتمامه بالواقع وقدرة الخلق ، وفي الحقيقة تكون المعرفة الدقيقة واضحة وضوحاً كاملاً في تلك الحالات التي نصنع فيها بأنفسنا ما نعرفه . وبهذه الطريقة وحدها تكون المعرفة الرياضية ممكنة ، فالأفكار الرياضية كلها منتجات الخيال البنائي وهكذا يكون الوضع في كل جوانب الفكر الأخرى . فأنت تعرف ما يقوم عقلك بإنتاجه ، وعلى ذلك علينا أن نتذكر أننا نعد مسئولين أخلاقياً عن كل ما نقوم بإنتاجه من معارف ، وإذا فعند مناقشة طبيعة المعرفة ، نجد أنفسنا نمر بميدان الأخلاق .

ولتلخيص كل ما سبق في كلمات قليلة ، نقول إنه مادامت العمليات الداخلية النشطة بتعديل وبناء أفكارنا ، ومادام اهتمامنا فيما نريد أن نجده ، يلعب دوراً كبيراً في تحديد ما نجده ، ومادامنا نستطيع أن نعتبر أنفسنا مجرد آلات تسجيل ، فإن ذلك يفرض علينا أن نختار جيداً النهج نفحص به خبرتنا . إن كل فرد منا من المؤكد أن لديه تحيزاً ما ، وذلك ببساطة ، لأنه لا يستقبل الخبرة استقبالا سلبياً فقط ، وإنما يقوم هو نفسه بصنع الخبرة ، ولذا يكون هناك سؤال ضروري يواجه كل باحث عن الحقيقة ، وهو بأي معنى وإلى أي درجة ، وبأي باعث ، ولأي غاية ، أكون أو يجب أن أكون متحيزاً؟ ، فإن كان معظمنا يحصل على أحكامه المسبقة من الآخرين ، فذلك قمة الجبن . إننا مسئولون عن عقيدتنا ، ويجب أن نبنيها بالعمل والجهد الشاق . لذلك يصبح السؤال المهم ، هو

من أجل أى شئ تعمل ؟ ، لا فائدة من الإجابة ، « بأنك تسجل فقط ما تجده فى العالم ، ولست مسئولا عما تجده من الوقائع » إن الإجابة الحققة هى « أنك لست مجرد مسجل أحداث بل إنسان . إن ما تسجله لم يكن أبدا مجرد ملاحظات أو تقارير بسيطة ، فافكارك تحول الواقع دائما ، ولم تكن أبدا مجرد نسخ منه » . ولذلك فإنت مسئول عن نشاطك التمويلى مثلما تكون مسئولا عن مهارة النسخ .

- ٥ -

إنن فالمسألة لا تتعلق بوجود المسلمات فى عقولنا ، وإنما المسألة تكمن فى أنه بدون هذه المسلمات ، تصبح الحياة العملية والنتائج العامة للنظرية ، من أبسط الانطباعات إلى أكثر المعتقدات النظرية قيمة ، مستحيلة ، وذلك ما يجعل الإيمان الإيجابى موضوعا ملحا للبحث الفلسفى . إن التفكير المتسرع يجعل المسلمة تبدو وكثتها نوع من الإيمان الأعمى . فالإنسان العادى صاحب التأمل الناقص أو المحدود ، لا يرى أنه يؤمن بكل هذه الأشياء بنوع من المغامرة أو ، وإنما يؤمن بأنه يثق ثقة عمياء ، وليس هناك مجال للمخاطرة على الإطلاق . أو يمكن القول ، بأن الإنسان الطبيعى يخاف فحص أسس أفكاره ، لأنه لا يريد اكتشاف مخاطرة ما هناك . وهكذا نحيا حياة الخداع مع أفكارنا . فإذا كان هناك أساس أعمق لأفكارنا ، يتضمن ما هو أكثر من المخاطرة فواجبنا البحث عنه قدر استطاعتنا . ولكن إن لم يكن لدينا ما هو أفضل من الإيمان الإيجابى فدعنا نكتشف الواقع ، ونرى بوضوح ، لماذا يستحق منا أن نسلك بهذه الطريقة ؟ .

وعند الحديث بصورة تفصيلية عن مسلمات العلم المتطور . يلاحظ أن كل المناقشات التى تناولت دراسة أسس المعرفة المادية بكل أنواعها ، قد انتهت إلى نتيجة مؤداها ، أنه إذا كان من المستحيل إقامة العلم بنون افتراضات ، فإنه من غير المجدى أيضا محاولة البرهنة على هذه الفروض بالتجربة وحدها . لم ينجح أحد فى تحقيق ذلك ، وكان الفرق الوحيد بين المفكرين هو أن بعضهم يعتقد أن من الضرورى أن نبحث عن أساس مفارق أو ، بينما يؤكد بعضهم ، أن الأساس المفارق مستحيل ، ولن يكون كافيا ، تماما مثل الأساس

التجزيي، وبالتالي نستطيع فقط أن نلجأ إلى صيغة التهديد ، فنقول إن لم تضع هذه الافتراضات ، فإنك تحيد عن مسار العلم ، وتفقد روحه . كذلك اختلفت الآراء بالنسبة للصورة الصحيحة التي يجب أن تكون عليها مثل هذه الفروض في البحث العلمي .

بالإضافة إلى هذه المسلمات التي اكتشفنا ملازماتها وتحديدها لكل أنواع الفكر ، يضيف العلم مسلمة خاصة به . ولقد تم تعريف هذه المسلمة من قبل الأستاذ « أفينارس » في مقالته المشهورة عن « فلسفة التفكير في العالم » . إذ يعتبرها نتاج القانون العام للاقتصاد ، الذي يحكم كل الأعمال العقلية . وهي أن عالم الظواهر ، يترك دائما وفي كل أبسط صورة ، والواقع الذي نوافق عليه دائما هو الذي يمثل أبسط وصف للظواهر المعروفة لنا . والتعبير عن وجهة النظر هذه بطريقتنا ، يمكن القول : إن العالم من وجهة نظر العلم ، ينظر له بوصفه كلاً متحداً كاملاً ، والذي إذا ما أنكر إيراكاً كاملاً ، يشبع رغبتنا العقلية العليا ، لمفهوم الاستمرارية والاطراد في هذا العالم . لذلك كان مفهوم « المعادلة الكلية » الذي ورد في الفصل السابق ، مفهوماً يعبر عن المثل الأعلى للعلم . إن العلم لا يمكن أن يظل علماً ، إذا كان الفكر يتصور العالم ناقصاً وأقل انسجاماً أو وحدة ، بل ولهذا السبب نفسه ، يفترض العلم أن هذا النظام الكامل لا بد أن يكون متحققاً في العالم . ولا يعني ذلك أن هذا النظام غير متحقق من الناحية العملية وأنه مجرد مثل أعلى ضروري نسعى إليه ، وإنما يجب علينا أن نفترض أن هذا النظام حاضر بالفعل في الأشياء ، وبصورة مستقلة عن فكرنا عنه . إن هذه المسلمة تمد فكرنا العلمي بالحياة ، ويدونها تعد مسألة البحث عن نظام لا نحتاج إلى وجوده ، مسرحية لا معنى لها .

والواقع أن هذا النظام المفترض إذا تحقق فسوف يعنى بالنسبة لنا بساطة نسبية واقتصاداً للمفهوم . ويتم إيراك الظواهر التي لا حصر لها بوصفها تجميعاً للوقائع الكثيرة بقل جهد عقلي ، وبالتالي نستطيع أن نفترض أيضاً أن العالم يحب الاقتصاد مثلنا تماماً .

ولتوضيح ذلك نضرب مثلاً بعلم الميكانيكا . حيث عرف أحد كبار رواد هذا العلم ، بأنه الذي يقدم أبسط وصف ممكن للحركات في العالم . فإذا قبلنا هذا التفسير للميكانيكا ،

فإننا سريعا ما نصاب بالحيرة ، بسبب أن معظم النظريات الميكانيكية تضع فروضا حول القوى التى تعمل فى العالم ، وتتنبأ كلها بالوقائع المستقبلية أو التى قد تحدث . ولكن القوى لا تشكل جزءا من التجربة ولا يتم التعرف عليها من مجرد وصف الحركة . والمستقبل لم يتحقق بعد ، حتى يمكن وصفه . فكيف يتفق كل ذلك مع التعريف الذى وضعه هذا العالم الكبير ؟ لأنه بالنسبة للذين يفترضون القوى بتفسير حركات معينة ، يفترضون فقط هذه القوى التى تفسر مباشرة ، بأبسط وصف ممكن ، ولا تفسر أى بوصف عشوائى للحركات المعطاة فى خبره . ولكون أى حركة دائما ما تكون نسبية وليست مطلقة ، نستطيع أن نفترض أى نقطة فى العالم نقطة أساسية ، ينظر إليها بوصفها ثابتة ، وبذلك ونستطيع الحصول على عدد لا يحصى من الأوصاف لأى حركات معطاه . وتستطيع تحريك أى موضوع فى العالم بأى سرعة نريدها ، أو أى اتجاه نرغب فيه بأن نقطة الإسناد التى تختارها لتفسير أو وصف حركته . ولكن لا تكون كل هذه التفسيرات الممكنة مفيدة بدرجة واحدة لكل غايات العلم وأهدافه ، وإنما يكون هناك تفسير أو وصف واحد هو الأبسط ، أو التفسير الأبسط لكل حركات النظام موضوع الدراسة ، وهذا هو ما نعتبره معبرا عن الحقيقة الطبيعية الفعلية لهذا الموضوع . إن افتراض بعض القوى ، التى تصف لنا أبسط أنظمة الحركة ، هو ما يحقق أغراضنا . ونقول بأن هذه القوى هى القوى الحقيقية المؤثرة فى العمل . ولكننا مازلنا نعلم بأن القوى المفترضة ، تعبر بصورة أخرى عن واقعة أن هذا التفسير يعد الأبسط . فهل هذا فقط ما يفترضه العلم بالنسبة للحركات التى يلاحظها ؟ الواقع أن العلم يفترض فرضا آخر وبالتحديد ، بأن « إذا لم يتأثر نظام الحركات الملاحظة ، بأى عوامل خارجية ، فإنه يظل هكذا فى المستقبل » ، « أى أن الوصف الأبسط لحركات مجموعة من الاجسام المرتبطة بنظام واحد ، والمستقلة عن التأثير بأى أجسام أخرى من خارج هذا النظام ينطبق على كل حالات النظام المستقبلية فى جميع الأحوال » . والواقع أن العلم الميكانيكى يحتاج إلى هذا الافتراض قبل المغامرة بالتنبؤ بأى شئ آخر^(١) غير مجرد وصف الحركات الماضية والحاضرة . وما

(١) Professor Clifford in his essay on theories of the physical forces in his lectures and essays , vol . 1 . , P.109 599 . « شرع في رد هذه المسئلة إلى مسئلة الاستمرارية »

الأعم والناجح الفلسفى واحد

ذلك إلا الفرض القائل باطراد الطبيعة في صورته الميكانيكي فالوصف الكامل لما هو حاضر في العالم . قد يكشف كل مستقبل العالم .

والآن ماذا تقدم هذه المسلمة لفكرنا ؟ ما الناتج الفلسفي لها ؟ إنها تبين لفكرنا مطالبة الطبيعة بأن تشبع رغبتنا الفكرية ، في الوحدة المطلقة والبساطة ، ولا يستطيع العلم الميكانيكي أن يستمر بدون هذه المسلمة ، مثله مثل أى علم آخر .

إن الموضوع الذى عرضناه الآن معروف لدى كل المفكرين المحيئين . وكل ما هنالك أننا نضيف اعتقادنا ، بأن النظرة السابقة التى تم عرضها ، ما تزال صحيحة . وسواء كان هناك أساس عميق لم يكن ، فمن المؤكد أن العلم يضع المسلمة ولا يبحث لها عن أساس . فالمسألة بالنسبة للعلم مجرد نوع من الإيمان .

ولا يكون هذا الإيمان مجرد إيمان أعمى ، بل مسلمة ، لأننا يجب أن نسلم ، بل أنه يستحق المخاطرة ، فإذا ما نظرنا إلى الإيمان الدينى على أنه ليس مجرد عقيدة جامدة نسلم بها ، وعبرة عن مسلمة إيجابية ، فإين يكمن الخلاف بينه وبين الإيمان العلمى ؟ . إنه خلف كل المعتقدات التى لم نستطع البرهنة عليها فى الفصل السابق ، يكمن التصميم على إيجاد عنصر ما من عناصر الوجود ، يكون ذا قيمة لا متناهية أو مطلقة . إذ لابد أن يكون العالم متسقا مع مفهومنا عن الخيرية المطلقة . ولتحقيق هذه الغاية ، لابد أن يكون الشر الجزئى فى حقيقته العميقة خيرا كليا ، بالرغم من عدم قدرتنا على إدراك كيف يتحقق ذلك . ولذلك فإنه إذا لم نتجح فى بحثنا بين قوى العالم فى الحصول على دليل أو برهان على كل ذلك ، فليس هناك ما يمنع على الأقل من الاقتراب من هذا الوجود الأزلئ بمثل هذه المسلمات ، ونقول « بالرغم من عدم كشفك لنا عن شئ فإننا نؤمن ونعتقد فى خيريتك » . حينئذ فقط يكون من الممكن أن يكون بيننا هو الصورة العليا لسكوكنا ذاته ، وهو تصميمنا على أن نجعل العالم خيرا لأنفسنا ، بالرغم من كل الشرور البابية فيه ومثلما لم ينزعج العلم برؤية الفوضى فى العالم ، يجب ألا يهتم إيماننا الدينى برؤية الشر فى العالم . ونحارب هذا الشر ، ونحن على ثقة بأن الوجود الأعلى ليس متناقضا معنا ، ويتفق مع أغراضنا ، تماما مثلما نحاول أن ندرك العالم ، ونحن على قناعة بوجود الأعلى المناظر والمكافئ لفكرنا الخاص أو لعقولنا . وفى كلا الحالتين نتحمل المخاطرة لأنها تمثل أعلى

صور النشاط . ومتلما يساعد إيمان العلم على معقولية الحياة ، كذلك يساعد الإيمان الدينى على خيرية الحياة ، بالإصرار على أن ينسجم المثل الأعلى لحياتنا الأخلاقية ، ينسجم مع العالم بوصفه معروفا مطلقا .

ولكى نزيد هذا التماثل وضوحا ، نقول : إن العلم يفترض صحة الوصف المقدم للعالم ، إذا استطاع هذا الوصف ، أن يضم كل الظواهر المعطاة وتحقيق أكبر قدر من البساطة ، بينما يفترض الدين صحة الوصف المقدم عن العالم ، إذا أمكن لهذا الوصف ، أن يثير الحماس الأخلاقى ويشبع ويحقق أعلى المطالب الأخلاقية . أو المثل الأخلاقية العليا .

ولقد قيل كثيرا بمثل هذا التماثل ، ولكن لم تكن واضحة بصورة كافية ، مسألة ربط الاقتراح العلمى إذ إنه ما تخطى الفرد عن أحد هذين النوعين من الإيمان ، فإن عليه أن يتخلى عن الآخر . فإن كان هناك من يشك في مسألة المسلمات الدينية ، فله الحق فى التخلي عنها ورفضها جميعا ، ولكن إذا ما فعل ذلك ، وتخلي عنها ، فلماذا لا يتخلى عن المسلمات العلمية ، وعن اليقين القائم عليها ، بأن العالم يجب أن يكون معقولا ؟ ومادامت مسألة إبراك جدران غرفته يحوي المسلمات ، ويعتمد عليها ، فدعه يتخلى عن هذه المسلمات أيضا ، ويحيا فى فوضى الحس والواقع ليس هناك ما يمنع قيامه بذلك ، إلا إذا وجد أن هناك أساسا عميقا لمسلماته . إن ما لدينا هنا ليس مجرد عقائد ثابتة نحاول الدفاع عنها فإذا لم يكن لدى الفرد الشجاعة لبناء المسلمات فعليه أن يرفضها ، ولكن عليه أن يرفضها جميعا . حقيقة إن المسلمة الدينية لا تخص مسلمات دينية معينة وخاصة ، ويستطيع أن يرفض المسلمات الجزئية منها ، ويحتفظ بالمسلمة الأساسية فقط ولكن إذا ما رفض المسلمة الدينية الأساسية ، القائلة بأن الخير الكلى يكمن بصورة ما فى قلب الأشياء ، فإن عليه أن يتوقف عن الإيمان بمسلمة العلم الأساسية ، القائلة « بأن العقل الكلى المحب للنظام يشكل بصورة ما حقيقة الأشياء » فرفض كليهما يعنى أنه ليس لديه الشجاعة على أن يحيا حياة أخلاقية عاقلة .

لقد كان ذلك المسلمات . ومع ذلك مازلنا نرغب فى أنه إذا استطعنا البحث عن نهج أو

طريق أفضل . فإن أمكن وجب تأكيد هذه المسلمات والحاقيها بأفكار أعلى ، واشراكها في تحقيق نتائج أعلى منها . لقد كان النهج الشكى الذى تم اتباعه فى الفصل السابق السبب فى البعد عن المناهج الزائفة وغير المقنعة عند تأسيس الإيمان الدينى ، فلقد رأينا مقدار الشك النظرى ، بسبب المناهج الدينية الدفاعية العابية ، وفي هذا الفصل ، رأينا كيف أن المسلمات ، تستحق المخاطرة والأخذ بها فى الحياة العملية وأنها تعد الأساس الحقيقى لكل حياتنا . وعلينا بعد ذلك أن نسعى للبحث تحت هذه الأسس ، عن ذلك اليقين النظرى الذى تحتاجه هذه المسلمات فإذا ما أستطعنا الحصول عليه ، كان للعمل الذى قمنا به قيمته ، التى استحققت بذل الجهد الشاق من أجلها . وأنقذنا منهجنا الشكى من المناهج العقيمة والعقائد البالية . وتم تطهير إيماننا بارجاعه إلى مجموعة معينة من المسلمات البسيطة ، التى لا تطابق العقائد التقليدية القيمة . وإن كانت تلك العقائد تحاول التعبير عنها . وأخيرا يصبح كل من شكنا وإيماننا ، عنصرين من عناصر بصيرة دينية أكثر وضوحا .

إن الواقع الخارجى الذى حاولنا البحث فى ظلماته عن النور بون جدوى تحول وغير من نفسه . فلم يعد واقعا ميتا لا حياة فيه ، أو خارجيا منفصلا عنا ، وإنما بات واقعنا وحياتنا . لقد كان عالم الشك فى الفصل السابق ، لأننا تصورناه جامدا ومستقلا عنا . والآن وكما رأينا بعد اعتباره تعبيرا عن مسلمات ، كيف أصبح مرنا وقابلا للتشكيل ، ومثاليا ، ولكن أليس من الواضح ، أن ما حققه من مرونة أفقده كيانه وسلطانه . أليست مسألة الافتراضات فى الخلاء العارى من المادة مسألة خطيرة ؟ ألا تعد مسألة التفكير فيه ، نوعا من النشاط غير المجدى والأجوف ؟ ، حقيقة لا بد أن نتطلى بالشجاعة ولكن ألا يعد الدين شيئا أكثر من مجرد الشجاعة ؟ يجب أن يكون لدينا حقيقة أزلية نعتمد عليها ، وليس فقط مجرد مسلمة من مسلماتنا . أنستطيع الحصول على مثل ذلك العون ؟ ألا يمكن أن تكون هناك علاقة بين حياتنا ، وتلك الحقيقة الأزلية ، ولا تكون الحقيقة فى مثل تلك العلاقة مجرد نتاج متعسف لمسلماتنا الذاتية أو مجرد وجود خارجى جامد مثلما كان وجود عالم الشك ؟ . مازال علينا أن نبحث .

الفصل العاشر

المثالية

« من أجل رؤية كل السماء لابد من رؤية الله »

أرسطو ، يتحدث عن أكسنوفان *

مازلنا نبحث عن الأبدى ، ولا يوجد أمامنا إلا المسلمات ، وإن نحقق شيئا بدونها ولكن أنستطيع أن نذهب إلى ما هو أبعد منها ؟ ، ألا يوجد طريق آخر يقودنا إلى قلب الأشياء ؟ فى الواقع ظهر الكثير من الطرق المقترحة . وكان مسعى الجهود الدينية المؤدى إلى مثل هذه الطرق ، يمثل العمل الأساسى للفلسفة المثالية فى الماضى . فدعنا نرى النتائج التى قدمتها لنا هذه الفلسفة .

- ١ -

تقول الفلسفة المثالية : إن عالم الوقائع الجامدة أو الميتة ، يعد وهما ، والحياة الروحية حياة حقيقية ، فإذا كان هناك أكثر من منهج ، قد تم الاعتماد عليه لتوضيح المقصود بهذه الحياة الروحية ، ولم تؤد كثرة المناهج أو تعددها إلى غموض المعنى أو حدوث لبس فيه ، فقد قدم لنا أفلاطون والقديس أوغسطين وبركلى وفشتة وهيكل تفسيرات متعددة للحياة الروحية التى يمكن أن تكمن فى قلب الأشياء ، إلا أنهم اتفقوا على الفكرة العامة . وإذا كان هناك من الكتاب من برهنوا على المثالية بوصفها نتاجا للخيال الشعري فأساوا إلى قيمتها ، فإننا لا نريد مثل هذا الحماس الأجوف ، وإذا ما أرينا وضع أساس لمسلماطنا ، يكون مستمدا من منهج مثالى ، فإننا يجب علينا تجنب الخيال الشعري . إن الأساس الذى نريده ، لابد أن يكون فلسفيا محكما ، وقائرا على الصمود أمام النقد وعلى إشباع الغايات الموضوعية ، والغايات الأخلاقية . مازال أمامنا فى ضوء مناقشتنا الحالية وحاجاتنا ، أن نحصل على ما يساعدها على أداء مهمتنا بصورة مباشرة . وذلك بأن ندرس باختصار ما يمكن أن تقدمه لنا المثالية بعد تأسيسها ، قبل المضى فى الدراسة

النظرية لدعائرها كان المثاليون قد قالوا : إن الأبدى عالم من الحياة الروحية ، ولا تكمن قوة مذهبهم الدينية فى اختلاف نظرتهم لطبيعة القوى التى تحكم العالم عن النظرات الأخرى التى تناولت دراسة هذ القوى ، فإن الفهم الصحيح للمذهب المثالى ونتائجه لم يتحقق تماما ، حتى من قبل بعض المثاليين أنفسهم فرؤية العالم بوصفه نتاج مجموعة من القوى المتصارعة ، لا يمكن أن تجعله عالما روحيا على الإطلاق وإذا كان العالم عالما روحيا فذلك بسبب أن وراء كل القوى ، توجد حياة روحية أعلى تشملها ، تماما مثلما يشاهد الإنسان المسرحية فلا تكون لهذه القوى قيمة ، مثلما لا يكون للشخصيات الموجودة فى المسرحية قيمة ، وتستمد المسرحية قيمتها فى وجود هذه الشخصيات المستقل بداخلها ، لأن المشاهد الذى يحوى هذه القوى أو الشخصيات جميعا ، هو الذى يعطى لها الوحدة والقيمة ، وبالتالي لا تكون الحياة الروحية التى يجدها المثالى فى العالم ، قوة من ضمن القوى الكائنة فيه وإنما فكرا شاملا يضمها جميعا . كما تؤكد المثالية على أنه لا توجد قوة خيرة فوق القوى الشريرة التى تعمل فى العالم ، وتؤكد ذلك على أنها تحيا فى كل القوى ، الشريرة والخيرة ، وفيها كلها تسكن الروح الأعلى ، التى لا تشكلها جميعا . وبالتالي تحويها كلها فى وحدة واحدة .

وقبل أن ننتقل إلى توضيح كل ذلك ، يمكننا أن نقول فى عجالة : إن المثالية بمثل هذا الموقف التى تقول به ، تحصل على ميزة خاصة ، تساعدنا على حل المسائل التى فشلنا فى حلها فعند مناقشتنا لعالم القوى وجدنا فى هذا العالم مجموعة من القوى المتنافسة ، التى بدت محدودة بسبب هذا التنافس ، فإن كانت إحداها خيرة كانت الأخرى خيرة أيضا أو شريرة . ولما كان علينا أن نتعامل مع عناصر متنافسة فقط ، فلقد بدا الفكر القائل بأن الشر الجزئى يمكن أن يكون خيرا كليا ، فكرا غير منطقي ، يصعب البرهنة عليه . فالعالم الذى يكون نتاجا لمجموعة من القوى الكامنة فيه ، عبارة عن جمع العناصر الخيرة والشريرة المنفصلة فى كل واحد . ولكن فى ضوء المثالية ، بات لدينا الفكر الذى يجعل مسألة وجود الخير الكلى مسألة ممكنة . فإذا كان من الممكن وصف المسرحية ككل بأنها خيرة ، بالرغم من وجود عناصر شريرة بها ، فإنه من الممكن لذلك وصف العالم فى مجموعه بأنها خيرا وخير كلى إذا شابته الشرور الجزئية فى العالم ، تلك الشرور والعناصر الجزئية فى المسرحية ، وباتت جزءا ، أو عناصر فى كل شامل ، أو روحا شاملا يحوى الكل ، وإذا طبيعة خيرة عامة . ولذلك إذا صعب علينا معرفة كيف يكون الشر جزءا من الخير الكلى المتصف به العقل الشامل ، فإن هذا التشبيه يجعلنا نتخيل ، ولو بصورة عامة ، كيف يمكن أن يحدث ذلك . فمن الممكن أن يكون الكل فى مجموعة خيرا ، بالرغم من إحتوائه بالضرورة على بعض العناصر ، التى يمكن أن توصف بأنها شريرة . إن

المثالية لا تقول باحتواء العالم على مجموعة من القوى الخيرة العليا ، ولا بأن القوة الخيرة ، كانت تقصد خيرا عندما خلقت الشر في العالم ، وربما تقترح المثالية نظرية تشرح بها كيف يكون الشر جزءا من خير كلى .

والحقيقة أن قيمة أي جهد يمكن القيام به ، لشرح ونقد المذهب الفلسفى المثالى في هذا المقام ، تكمن في وجود فرصه الإرتفاع فوق المسلمات ، والوصول إلى نظرية دينية إجابية ، لأن المسلمات لا تعد كافية في حد ذاتها ، إذ نرغب دائما في الوصول إلى ما هو وراءها ولكن مازلنا مجبرين على إتباع طريق المسلمات في تفسير مذهبنا المثالى ، عملا بالقاعدة القائلة : إذا لم تجد أفضل من المسلمات ، فعليك التسليم بها ، إلى حين الوصول إلى ما هو أفضل منها .

- ٢ -

لقد أدى قصور فكر كاتب هذه السطور عن فهم الحقيقة العميقة ، إلى اعتناقه المثالية متبعا أسلوب البساطة والسهولة التي لا يوافق عليه معظم فلاسفة المثالية . وبعد وصوله إلى تصور محدد لمذهبه المثالى ، اكتشف فيما بعد منهجا ، يمكن أن يتحول به هذا المذهب المثالى إلى مذهب ذى دلالة فلسفية ودينية كبرى ، وفى نفس الوقت يحقق برهنة وواضحة عليه . وإذا كان القارئ لا يهتم غالبا بمذكرات المؤلف ، أو بكيفية تسلسل أفكاره والمنهج الذى أتبعه للوصول إلى آرائه الآراء تكتب وضوحا ، إذا عرضت في تسلسل يشبه خطوات المؤلف وتسلسل أفكاره . لذلك يتعامل هذا الفصل من الكتاب مع المثالية باعتبارها فرضا يحاول أن يجيب علي مسلمائنا . ثم نحاول الاستمرار بحثا عن أساس أعمق لهذا الغرض ، إن وجدنا له أساسا . وفضلا عن ذلك لن يكون فكريا المثالى إلا فكريا نظريا ، لا يعبر مباشرة عن مسلمة أخلاقية ، وإنما يعبر عن مسلمة نظرية حول العالم . ثم نستطيع أن نرى بعد ذلك المذهب الدينى الذى يمكن أن يقام فوق هذا الأساس . وإذا كان لنا أن نتجنب آفة الفكر المثالى ، فإن منهجنا يجب أن يكون منهجا نظريا بصرف النظر عن اهتمام فلسفتنا الدينية بالنتائج التى يقوينا إليها هذا المنهج .

نبدأ أولا بتركيز جهلنا حول وضع فرض معقول بسيط مناسب لطبيعة الواقع الخارجى وقد ندرس فيما بعد بشيء من التفصيل الأساس الذى يمكن أن يستند عليه مثل هذا الفرض . لذلك نفترض أنه من خلال نظرية معرفية صحيحة ، قد تم التوصل إلى هذه

النتيجة : وهى أن الكائنات البشرية قادرة علي تشكيل أفكار ، تطابق العالم الكائن خارج نواتهم والمستقل عنهم . أى أن تسلسل الأفكار الإنسانية يناظر تسلسل الحوادث الخارجية ، أو العلاقات التى قد تكون قائمة بين هذه الأشياء . وتناظر الروابط الضرورية أو المطردة بين الأفكار الإنسانية أو بين الأشياء الخارجية . أو كما جاء فى الصورة المختصرة التى عبر عنها "هريوت سبنسر" قائلا : أن كل علاقة ضرورية بين أ : ب فى الشعور الإنسانى يناظرها علاقة أ : ب فى العالم الخارجى . لنفرض إذن أن كل ذلك قد حدث ، وتم افتراضه ، فهل يمكن الاكتفاء به ؟ . الحقيقة أنه لا يسع كاتب هذه السطور إلا الاعتراف ، بأنه فرض مثير للإنتباه ، ولكن ما تزال نظريتنا المعرفية ناقصة ، وما زالت هناك بين جانبها النظرى وجانبها العملى هوة كبيرة من الشكوك . ولذلك نتعامل مع هذه النظرية بالتفصيل فى الفصل اللاحق ، و لكن علينا الآن أن نسلم بصحة الفرض العلمى القائل بأن هناك تناظرا بين العلاقات الداخلية والخارجية ، من منطلق أن الداخل يحاكي بطبيعته الخارج ، أو من الطبيعى أن يكون الداخل نسخا طبق الأصل للخارج ، ولنفرض بناء على هذا الأساس أننا أربنا أن نعرف الفرض الذى يمكن أن يوضع بالنسبة لطبيعة علاقة المصطلحين "أ" و "ب" فى العالم الخارجى ويتصف بالمعقولة .

وحتى لا ندخل فى نوع من الجدل والنقاش ، نتجنب الآن تفسير مسألتين قديمتين وإن كنا لا نستطيع تجنب أيا منهما وقتا طويلا ، ولابد من مواجهتهما قبل دخولنا معبد اليقين ، ولكننا نتعامل هنا مع مجموعة من الفروض ، وبذلك نعفى أنفسنا من مسئولية التأمين ضد الإنتقادات التى قد توجه إلينا ، وتتعلق المسألة الأولى بقول المثالين بأنه لا يمكن لأى واقع أن يدرك إلا بوصفه متضمنا حالات واعية ؟ ونترك هذا الموضوع الذى يتعلق بحجة باركلى ، لأننا لا نهتم الآن بالبرهنة بالتحليل الميتافيزيقى ، على وجود التوافق الكلى بين الواقع والوعى . إن ما نريده الآن مجرد فرض معقول يمكن أن يتم به تفسير ما يعنيه الفكر الشعبى بالواقع . والمسألة الثانية التى نتجنبها الآن ، هى المتعلقة بأساس الإتفاق المفترض بين النظم الخارجية والداخلية للوقائع . ولا يهمنا ما إذا كان هذا الأساس يكمن فى وجود نوع التحديد العلى لوعينا من العالم الخارجى ، أو فى وجود نوع من الانسجام المسبق بينهما . إن موقفنا الأول يستند على المعتقدات الشائعة حول العالم . ففي العقل توجد المشاعر ، والأفكار ، واتجاهات للفكر وأنساق المعتقدات ، كلها وقائع داخلية . ويوجد هناك وراء هذا الوعي بالوقائع الداخلية ، عالم من الوقائع ، الذى يوجد

فيه أشياء تناظر كل شعور من هذه المشاعر ، ونظام معين من الوقائع يناظر تسلسل هذه المشاعر ، ومجموعة من الوقائع والقوانين التي تناظر مثيلها من المعتقدات الباطنية ، فيطابق النظام الخارجى للعالم هناك ، نظامه الداخلى ، ولكن ألا يحتاج هذا النظام لفرض معقول يتعلق بطبيعة هذا النظام الخارجى المتطابق مع وعينا ؟

دعنا نفحص فرض "باركلى" المشهور ، والذي نستطيع أن نفحصه بدون أن نكون ملزمين بأي حجة من الحجج التي دفعها باركلى للدفاع عن مثاليته . وطبقا لباركلى توجد هناك كائنات واعية تشبهنا إلى حد ما ، ويوجد الله فوقها ، وبجانب وجود هذه الكائنات ووجود الله ، يوجد عالم واقعى . وهذا العالم الواقعى قد صنع من النظام الداخلى لأفكار الله .

« عندما أنكر وجود الأشياء المحسوسة خارج العقل ، لا أقصد عقلى بالتحديد ، بل كل العقول . وإذا بات واضحا لى من التجربة أن لها وجودا مستقلا خارج عقلى ، فذلك لأنها توجد فى عقول أخرى ، فى أثناء الفترات فيها عن إدراكى لها أو الفترة التي سبقت ميلادى ، والفترة التي تلى موتى . ولما كان ذلك يصدق على كل النفوس المخلوقة الأخرى والمتناهية ، فإنه يتبع بالضرورة وجود عقل أزلى ، موجود فى كل مكان ، يعرف ويدرك كل الأشياء ، ويعرضها أمامنا على مثل هذه الصورة ، وطبقا لمجموعة من القواعد التي وضعها ، والتي أطلقنا عليها نحن ، اسم قوانين الطبيعة » .^(١)

ويؤسس هذا الفرض الذى وضعه باركلى فى جانب منه ، على فكر سبق أن اتفقنا على اهماله ، وهو القول بأن العالم الخارجى هو علة انطباعاتنا الداخلية . إذ يرى باركلى أنه مادامت لا أخلق أفكارى ، فلا بد من وجود علة خارجية لها . والعلة الوحيدة المعقولة هي وجود روح نشط يكون علة لهذه الأفكار . ومع ذلك لا يعد مثل هذا بالنسبة لى الفكر مهما فنحن لا نبحث عن علة حالاتنا الواعية ، وإنما عن الطريقة التي نستطيع بها إدراك وجود عالم خارجى ، يكون مناظرا لهذه الحالات أو الأفكار . فنحن لا نبحث الآن عن ما إذا كان أساس هذا التناظر المفترض ، يكمن فى وجود نوع من الانسجام المسبق ، أو نوع من التأثير المادى ، وإنما عن معايير للمعقولة ولذلك إذا ما تم العلى أسقاط التفسير العلى ،

Dioligues between Hylas and Philo nous , III .

(١)

لن يبقى أمامنا ، من طريق لتحقيق هذه المعقولية لإبراك العالم الخارجى ، إلا الكفاية والبساطة والإساق كمعيار لصحة الفرض فهل يعد الفرض الذى وضعه باركلى متسقا مع ذاته ، وأبسط فرض ممكن ؟ إذا تم تجريد الفرض من الصفات غير الأساسية ، فإنه يعنى أن هناك عقلا أعلى يحوى كل ما فى عقولنا وأكثر منها ، ويطابق أو يناظر وعينا . وهذا الوعى عبارة عن روح عاقل ، له غايات محددة من خلق وتربية النفوس المحدودة الأخرى . وتتطلب هذه الغايات لتحقيقها ، أن يكون هناك نوع من الإتفاق بين حالتنا الواعية وهذا العقل الأعلى فإذا ما حدث التطابق فى الصورة وإلى حد معين ، تحقق ما نقصده بالحقيقة فليس هناك عالم خارجى ، بل هناك هذا العقل الآخر .

وكما نعرف فإن الجانب الأساسى من المذهب بالنسبة لباركلى ، حاول باركلى إثباته فى أن التطابق بين أفكار الله وأفكارنا ، يشكل ويعبر عن غاية الله من خلق العالم . ولكن إذا ما تم حذف العنصر الغائى من المذهب ، يظل هناك جانب نريد توضيحه وهو أن فكرنا يعد صحيحا بسبب مطابقته للوقائع التى توجد فى وعى فطى ، يوجد خارج وعينا الخاص ، والواقع أن هذا الفرض له قيمة خاصة ، مستقلة عن أصله وعن الاستخدام الأساسى الذى وضع من أجله . لماذا يجب أن نخاف من المذاهب الفلسفية بسبب صلتها ببعض العقائد اللاهوتية المربعة ، أو لارتباطها بنسق أو نظام سبق التحمس له فى الماضى ؟ فليس لدينا شئ عن العالم الخارجى إلا مجموعة من الفروض ، وعلينا أن نحاول فهمها فهما صحيحا قبل اختيارها ، أنرفض إجراء فحص لفرض معين ؟ ألا يصبح هذا الفرض جزءا من الحقيقة الأزلية ؟

الفرض الذى أمامنا الآن ، هو فرض بركلى بعد أن حذف منه العنصر الغائى . ولن نسأل عن كيف تلتى لهذا الوعى الخارجى أن يؤثر فينا ، ولا عن لماذا إتخذ تلك الصيغ التى اتخذها . إن ما نسأل عنه يتعلق بـ : ماذا يكون هذا الوعى الخارجى المفترض ؟ وعن : كيف يتطابق مع وعينا ؟ ولن يطلق على هذا الوعى المفترض أسماء تحتاج منا للبرهنة عليها ، ولن نعتبره مطلقا كائنا إلهيا . إنه فقط مجرد عقل يوجد فى الخارج . ونفترض أن الحقيقة تتشكل من تحقيق نوع التناظر بين فكرنا وبين هذا الواقع الخارجى . فما نوع هذا التناظر أو المطابقة ؟ .

قد يكون هناك نوع من التناظر بين كائنين فى الأفكار ، بدون وجود تشابه بينهما فى

المحتوى أو في الأفكار ذاتها . أو تتطابق في حالات الوعي بنون تشابه محتوى هذه الحالات . فقد يناظر مصدر ضوئى أنغام سمفونية ما في درجة الشدة . ويكون لومضات الضوء ولأنغام السيمفونية نفس الإيقاع بالرغم من عدم تشابه محتواها . كذلك قد يكون التناظر أكثر غموضا من ذلك . فالنقاط التى تظهر على قطعة من الورق ، بفعل القلم التلغرافى ، وسلاسل الحروف المطبوعة فى الصحف بعده لغات ، والأصوات التى يصدرها أحد القراء ، وسلسلة الإشارات التى ترسلها سفينة ما إلى الشاطئ ، كل هذه السلاسل غير المتشابهة فى الأحداث قد تتناظر كلها ، إذا قصصت أن تعبر عن معنى واحد ، أو هدفت التعبير عن رسالة ما بطرق مختلفة . لذلك لكى يكون هناك نوع من التناظر بين عقلى ووعى خارجي هناك ، فمن الضروري أن يكون لكل واقعة أو حادثة تحدث فى عقلى ، واقعة أو حادثة أخرى تناظرها فى هذا الوعي الآخر المفترض ، كذلك إذا كان فى عقلى علاقة ما بين حالاتى العقلية ، فلا بد من وجود علاقة تناظرها أو موازية لها بين الحالات الواعية لهذا الوعي الخارجى والمستقل عن عقلى . وكلما زادت نقاط التشابه بين سلسلتى الحالات الواعية ، كلما زادت درجة المناظرة . إلا أن المناظرة بالمعنى المجرد ، تتضمن فقط وجود نوع واحد من التشابه المحدود الثابت والمستمر بين السلسلتين .

بعد هذا العرض لطبيعة المناظرة بصورة عامة ، دعنا نفحص افتراضا بشئ من التفصيل . لنفرض أن الساعة الكائنة هناك لها نوع الوجود الذى يقول به هذا الفرض فالساعة كائنة هناك بنقائتها . وتمثل بالنسبة لى مجموعة من الإحساسات ، المرتبطة باعتقاد فى إحساسات ممكنة معينة . وإذا ما وجد فرد آخر غيرى فى الغرفة ، فإنها يكون لها نفس النوع من الوجود . ولكن لنفترض أن الساعة يكون لها وجود مستقل عنى ، وعن أى إنسان آخر أو حيوان ، وجود بالنسبة لنوع آخر من الوعي غير المحدد ، يكون كائنا فى مكان ما لنفرض أنه بالنسبة لهذا الوعي المفترض ، يكون وجود الساعة وجودا فعليا ، وليس مجرد مجموعة من الإحساسات الممكنة ، ولكنها توجد بكل أجزائها بوصفها مجموعة حاضرة من الوقائع المحسوسة ، التى توجد بينها علاقات محددة . لنفرض الآن أن هذه الوقائع المحسوسة التى يتشكل منها وجود الساعة لدى هذا الكائن أو الوعي المفترض ، تختلف فى الكيفية عن الإحساسات التى يتشكل منها وجود الساعة لدى . ولكن من حيث العلاقات بينها ، ومن حيث عندها ، واختلاف كل منها عن الآخر ، تتفق هذه الوقائع الحسية كما هى موجود لدى هذا الوعي المفترض مع إحساساتى ، أو الإحساسات

الممكنة التى يتشكل منها وجود الساعة بالنسبة لى . ولنفرض أن الساعة الكائنة لدى هذا الوعى المفترض قد دام وجودها فترة طويلة ، وتسمى بالساعة الحقيقية . فعندما أغلق عيني أو أبتعد عنها أو أموت ، تظل موجودة وجودا حقيقيا بمعنى وجودها فى الوعى المفترض . وبالرغم من وفاة كل بني جنسى ، فإن الساعة الحقيقية تظل موجودة ، مستقلة عن وعينا وقد تستمر الساعة فى العمل ، بمعنى أنه فى الوعى المفترض ، قد يوجد إيقاع من الحوائث الحسية يناظر ما يوجد لدى ، عندما أكون حاضرا ، ويكون عبارة عن حركة العقارب وبقات البندول .

ولنفرض الآن امتداد واتساع هذا الوعى المفترض ، حتى إنه قد يحوى وقائع مناظرة لأفكارى عن التنبؤات التى تسقط على وجهه الساعة واستقبلها . ولنفرض أنه قد حوى أيضا وقائع مطابقة لكل فكرة من أفكارى المتعلقة بوضع الساعة بالنسبة للأشياء الأخرى المحيطة بها . وأخيرا لنفرض أن هذا العقل المفترض قد امتد ليشمل كل الوقائع التى تناظر ما أسميه بعالمى من الإحساسات الممكنة والفعلية ، لنفرض أن كل لحظة من لحظات حياتى ، أو حياة أى حيوان آخر ، تكون ممثلة فى واقعة حاضرة فعلية فى الوعى المفترض . ثم أدرس الوعى المفترض فى أى لحظة ، وتأمل ماذا يحتوى ستجد أن كل نره مادية وكل لحظة أثرية ، وكل نقطة مكانية ، وكل شكل مادي ، وكل علاقة هندسية ممكنة ، تكون ممثلة فى وجود واقعة محددة تناظرها فى الوعى المفترض . وتكون العلاقات بين هذه الوقائع فى طبيعتها وتكوينها مشابهة للعلاقات بين وقائع إحساساتى الفعلية والممكنة . من جهة أخرى ، تكون حدود وعى الممكن فى أى لحظة من قبل الوعى الفعلى لهذا الواحد المفترض العارف لكل شئ . فما يكون معروفا لديه بالفعل ، أستطيع إدراكه . فإن كان واعيا بسلسلة معينة من الوقائع ، عن وجود مخلوقات على القمر فقد أكون واعيا بها إذا كنت أحيأ الآن على الجانب الآخر للقمر . بينما إذا كان الوعى المفترض يحوى مجموعة أخرى مختلفة من الوقائع ، فحينئذ لا أستطيع أن أجد مثل هذه المخلوقات ، إذا وجدت هناك . وهكذا يكون الوضع بالنسبة لكل وقائع الخبرة الممكنة .

تبعاً لهذا الافتراض ، نستطيع أن نرى بسهولة ، أن التطابق أو الاتفاق مع هذا الوعى الكلى المفترض ، يصبح غاية كل فعل من أفعالى . فالمعرفة بالخبرات الممكنة المفيدة بالنسبة لى تكون فعلية وكائنة فى الوعى المفترض . وإذا كنت أقف بجوار شرك . أو كنت

فى خطر من انفجار ما ، أو الموت من السم ، فإن ترجمة هذه الواقعة إلى أقصى معنى لها ، تعنى أننا نفترض ، أنه فى العقل أو الوعى الكلى توجد المعرفة الكاملة بالأوضاع النسبية للذرات وحركاتها ويفترض أن تتابع الحالات فى الوعى الكلى ، يكون تتابعا مطردا ، ويخضع لقانون محدد ، ولكن لا يهمنى الحديث عن التتابع الآن ، مادمنى أننا نتحدث فقط عن طبيعة هذا الوعى الخارجى . ويعد كافيا أن نوضح أن هذا الوعى الكلى العارف ، هذا اللاذات ، المستقل عنا ، يكون له فى ضوء الظروف التى شرحناها ، كل الخصائص الأساسية ، التى يتصف بها العالم الحقيقى الواقعى ، فهو خارجنا ، ومستقل عنا ، وتتأخر وقائعه إحساساتنا وبناء على الافتراض بأننا نميل بطبيعتنا للإتفاق مع هذا الوعى ، فإن التقدم فى تحديد وزيادة هذا الإتفاق معه ، ربما يكون ممكنا ومفيدا من الناحية العملية فإن هذا الإتفاق هو ما يشكل الحقيقة . ولا حاجة هناك لإفتراض وجود أى عالم واقعى هناك وراء أو فوق هذا الوعى . إن رفض نظرية قديمة وقبول نظرية جديدة ، كما حدث بالنسبة للأخذ بالنظرية "الكوبرنيقية" بدلا من "البطلمية" ، سوف يعنى نموا فى الإعتقاد ، بأن هناك نسقا جديدا أو نظاما من الأفكار ، يكون أكثر تطابقا أو تتأظرا من النظام أو النسق القديم مع تتابع الحالات فى الوعى الكلى . أى تطابق مع حالات ولحظات هذا الوعى الكلى الخارجى وليس مع المادة الميتة الجامدة ، لن يكون هذا الوعى الكلى فى حد ذاته وعيا وهميا ، وإن يحتاج لوعى آخر يعينه أو يؤكد وجوده . أو يحتاج لوجود مادة جامدة توجد خارجه تقوينا طبيعتنا إلى أن ننظر إليه بوصفه نموذجا لنا . ويعد نموذجا لنفسه ولا يتخذ لنفسه نموذجا آخر غير ذاته ، غاية الفكر التطابق معه ، أى التطابق مع هذا الوعى الثابت الكامل . بالنسبة لنا يوجد قدر ضئيل من الحس الفعلى وسط محيط من الحس الممكن . وبالنسبة للعقل الكلى لا يوجد فى أى لحظة من الحس إلا المعطيات الفعلية فعندما نرى الساعة ، يكون ما يحدث داخلها بالنسبة لنا مجرد إحساس ممكن بينما ، بالنسبة للوعى الكلى المفترض ، يكون ما بداخلها معروفا له مثل خارجها ، أى يعلم الباطن والظاهر ، بالنسبة لنا تكون الألوان والروائح إحساسات ممكنة ، والتى فسرهما العلم فى التحليل الأخير ، على أنها الإحساسات الممكنة المعروفة مثل الذرات والحركات والسرعات والمسافات . بالنسبة للوعى الكلى هذه الذرات والحركات والسرعات والمسافات ، أو الوقائع النهائية التى تتأظر هذه المفاهيم ، معطيات فعلية وليست ممكنة . إنن فى التحليل الأخير لا حاجة لوصفها بأنها ذرات ميتة لا واعية أو نفوس نرية صغيرة لا واعية ، تكافح وتحارب

وتحب وتتحد ، وإنما مجرد وعي ما بالوقائع يناظر أو يكون مناظرا لما نقصده بالحركة والسرعة والامتداد والمسافة . إذن بالنسبة للعلاقة بين أ إلى ب الكائنة في عقولنا والقول بوجود الوقائع الخارجية التي تناظرها ، أو الواقعة أ إلى ب التي تناظرها ، فإن ذلك يعنى أولا : إن العلاقة أ إلى ب الكائنة في العقل ، تشبه العلاقة أ إلى ب في الخارج . وثانيا : إن مصطلحات مثل أ أو ب مهما كانت خصائصها ، فإنهم عبارة عن وقائع في وعي ما ، ولا شئ إلا وقائع في هذا الوعي المفترض الذي توجد لديه كل هذه الوقائع ، وتكون حاضرة فيه بكل علاقاتها المتعددة ، يمكن أن نطلق عليه اسم وعي العالم وعلى ذلك فإن القول بوجود خطأ في تفكيرى أو بعض الأفكار الوهمية يعنى حدوث فشل في التناظر مع وعي العالم . فتتمثل الحقيقة بالنسبة لى ، نوعا من تطابق علاقة أ إلى ب الكائنة في العقل مع العلاقة أ إلى ب بين الوقائع الكائنة في وعي العالم ، بينما بالنسبة لوعي العالم ذاته ، لن يوجد ما هو حق أو ما هو خاطئ لأنه يوجد لذاته ومن أجل ذاته ، ولا حاجة به لأن يخلق عالما ، فهو العالم الحقيقى . لن توجد هناك طبيعته المستقلة بوصفها آخر غيره ، أو مقابلة له . إنما تشكل حوائثه ووقائعه . واطرادها طبيعته ، وبالنسبة لعلاقته بالأفراد ، فإنها علاقة استقلال وسواء فرض علينا تعديل وجهة نظرنا فيما بعد ، أو لم يفرض ، فإننا نظل نعامل النكاء الفردى على أنه منفصل عن وعي العالم . فلن يكون الأفراد مجرد فيوضاته ، أو تجلياته ، أو نماذج صنعت على شاكلته ، وإنما عملها الوحيد وغايتها البعيدة تحقيق المطابقة مع هذا الوعي الكلى ، الذى يعتمد وجودهم وتحقيق السلام بينها عليه . إن حدوث نقص أو تصور في التناظر مع الوعي الكلى بالنسبة للأفكار الخاصة بحيوان معين ، قد يتبعه توقف هذه المجموعة المعينة من الوقائع الكائنة في العقل الكلى ، والمعروفة لنا بوضعها جسما لهذا الحيوان . إن هناك قانونا نهائيا للتعاقب ، يربط الكائنات القريبة بوعي العالم فالكون كله يبين أولا : وجود وعي واحد عظيم يحوى مجموعات لا حصر لها من الوقائع الهندسية والمادية والكيميائية ، وثانيا : وجود قدر هائل متعدد من الكائنات الواعية القريبة ، لا نستطيع معرفة أعدادهم أو أنواعهم ويتطلب قدرهم منهم جميعا ، نوعا من التشابه بين حالاتها وعلاقاتها من جهة ، ووقائع الوعي الكلى من جهة ثانية ، ويلاحظ أنه الوعي الكلى مادام يحوى فى باطنه كل الوقائع المادية والرياضية . ولا ندعى وجود أى طبيعة أخرى له قد تكون كامنة وراء ذلك . ولا نفترض أنه يحوى الكائنات القريبة الواعية .

إن افتراضنا لا يقول بوحدة الوجود أو التوحيد الإله الواحد . إننا نفترض ببساطة وجود شئ غير نفوسنا ، يشمل كل المعرفة الطبيعية . وهذا هو الواقع الخارجى .

لقد حذفنا العنصر الغائى ، الذى عادة ما يظهر فى أى نظرية تتعلق بروح العالم . بل وفى الواقع ، إن ما نقصده بوعى العالم ، لا يتفق مع ما يقصده الناس بروح العالم . فلا يعنى الوعى بالعالم الروح التى تتسج رداء الألوهية حول كل شئ ، لأنه لا يفعل إلا مجرد النظر . ينظر لحالته الخاصة ، التى لم تنشأ من مصدر أعلى غيره ، ولم تقل شيئاً حتى الآن بالنسبة لكيفية تعاقبها أو عن قيمتها ، أو حتى عن بدايتها ونهايتها . لم نفترض ظهورها بسبب اللذة أو الألم أو كرد فعل للإرادة أن هذا الوعى ليس خالفاً ، بل ناظر فلا تظهر الكائنات الواعية الفردية ، بوصفها مصنوعات ، ودليلاً على قدرته العظيمة ، قد يخلقهم أو لا يخلقهم . وإنما يحدث العكس ، فإنهم يصنعون أو لا يصنعون تبعاً لظهور مجموعات معينة من المعطيات فى هذا الوعى الكلى ، والتى عادة عندما تظهر فى فكرنا المحدود الفانى ، تسمى كائنات أو أجساماً حية عضوية تتكون من أنسجة ، لها وظائفها وبنائها وحركاتها . وعندما تختفى هذه المجموعات ، يختفى معهم الوعى الفردى الملزم لهم أو المتعايش معهم ، ويعد هذا النمو والتحلل ببساطة قانون الخبرة ، وتعاقب يتعذر تعليقه . بينما الوعى الكلى للطبيعة ، والذى توجد فيه هذه المجموعات من الوقائع المادية ، يظل باقياً . بمعنى آخر ، يكون كل جسم حيوانى متمثلاً وموجوداً فى الوعى الكلى فقط ، مادام كان متمثلاً ومعروفاً للملكة أو صاحبه أو للحيوانات الأخرى . وفى نفس الوقت لا يكون العقل الفردى الملزم لهذا الجسد ، متمثلاً فى الوعى الكلى ، وإنما يبدو موجوداً وحقيقياً لذاته وعلى ذلك ، تحيا وتموت مجموعة الوقائع المسماة بعقل الحيوان ، بحياة أو موت مجموعة الوقائع الكائنة فى الوعى الكلى ، والتى سبق أن قلنا ، إنها تتناظر فكرتنا عن الجسد . إذن يشكل الوعى الكلى مع العقول الفردية المجموع النهائي للواقع . وهكذا نصل إلى ما أمكننا الوصول إليه وقد يتضح فيما بعد مدى قناعتنا بهذه النتيجة .

ونلاحظ مع استمرار عرض نتائج افتراضتنا ، إن الأسئلة التى غالباً ما كانت تحير الفيلسوف المثالى ، باتت لا تربكنا ، بمجرد قبولنا لمثل هذه الفكرة السابقة . فماذا كان يوجد قبل وجود أى حياة عاقلة على هذا الكوكب ؟ . وبأى معنى كان هناك نور أو حرارة أو مادة أو حركة ، قبل وجود عيون ترى ، وأعضاء تحس وعقول تترك هذه الوقائع الخارجية ؟ كذلك أيضاً ، يبدو أن سؤال كانط ، عن ذاتية المكان قد وجد إجابة . فقبل وجود أى كائنات عاقلة فى هذا الكوكب ، كان هذا الكوكب موجوداً فقط فى الوعى الكلى ولأجله

وكانت توجد فيه الحقائق أو الوقائع المناظرة لكل الظواهر ، لكل ممكنات الخبرة ، والتي أثبت العلم الجيولوجى أنها كانت موجودة فعلا فى ذلك الوقت . وعندما امتلات الأرض بالحياة ظهرت هناك فى الوعي الكلى المعطيات المعروفة أو المسماة بالأعضاء . وفى نفس الوقت إلى جانب الوعي الكلى ، وعلى صلة ما به ، ظهرت الكائنات الواعية القريبة ، والتي كانت حالاتها عبارة عن نسخ ناقصة إلى حد ما عن الوعي الكلى ، بالنسبة لدرجة اليقين . كذلك أيضا ، يوجد المكان الخالى الآن وراء حدود الملاحظة المحدودة ، بوصفه فقط ، مجموعة من الحالات فى وعى العالم . فيكون المكان ذاتيا بوصفه منتما لحالات الوعي الكلى ، وفى نفس الوقت يكون موضوعيا ، مادمننا عندما نفكر فيه تتطابق مع الوعي الكلى . وبالرغم من النتائج العديدة لافتراضنا ، فإننا نكتفى فى الوقت الحاضر بتلك المجموعة منها .

أبعد هذا الفرض غريبا حقا ولماذا ؟ . إن المذهب غير النقدى يعد فرضا سيئا ، لأننا لا نعرف منه أى تصور عن كيف تبدو هذه المادة الموجودة منذ الأزل ، عندما لا يكون هناك من يراها أو يشعر بها . ويعتبر القول بجوهر واحد ذى طبيعتين فرضا سيئا ، لأنه ليس فرضا على الإطلاق ، بل مجموعة من الكلمات التى لا معنى لها . ولا معنى لإرادة شوينهور ، لأنها أقرب إلى الخيال والفرص الذى ينسب للذرات حياة مستقلة وإرادة ، ليس أكثر معقولية من افتراضنا ، أو أبسط منه وقول شلنج بروح العالم ، أو انتشار مذهب وحدة الوجود الذى قالت به الرومانسية ، لا بعد أقل شاعرية من افتراضنا ، فضلا عن أن كون روح العالم قوة ، لم يجعل أى فرد يتصور أو يفهم ، كيف تكون صلة هذا الروح العملاق بالعقول القريبة العديدة فإما إنهم جزء منه أو أنها منفصلة عنه ، فإن كانوا جزءاً منه تفقد إحساسها بذاتها ، وشتعر بأنّها أشياء فى أحلامه وتفقد الثقة بنفسها ، وإن كانت مستقلة عنه ، فإن وحدته الشاملة الجامعة لكل تتعرض للتناقض وتتحطم . لا يوجد بالنسبة لافتراضنا ، شئ يعد عجيبا حقا ، ومثيرا للتساؤل ، إلا معجزة سلاسل الحالات الواعية المنظمة ، التى تتساب وتتابع على مر الزمان تبعا لقوانين محددة ، وما عدا ذلك يعد واضحا ، ولا تشويه شائبة ، فمسألة ضرورة وجود وعى يحوى أفكارا عن كل العلاقات المادية ، مسألة لا يصعب تصديقها ، مثل الاعتقاد فى العالم اللامعقول للذرات . والقول بأن إلى جانب هذا الوعي ، بعلاقاته المحددة بوقائعه ، يوجد عدد كبير من السلاسل المختلفة لحالات واعية ، تسمى كل سلسلة منها فردا ، مسألة لا يصعب تصديقها أكثر من القول بالوقائع العادية لفسولوجيا الأعصاب . وفى الحقيقة ، إن هذا الفرص يحقق لنا

فهما أسهل ، ويعبر بصورة بسيطة عن كل وقائع وقوانين الفيزياء وفسولوجيا الأعصاب والشعور . لنأخذ كمثال أخير ، المثل المشهور للأستاذ كليفورد عن حالة الإنسان الملاحظ للشمعة . يوجد في وعى العالم مجموعة من الحالات س ، س ، س ... وهي الشمعة الحقيقية ، ويوجد أيضا في وعى العالم مجموعة من الحالات ح ، ح ، ح ... تلك هي الصورة الذهنية للشمعة ، واقعة فسيولوجية . أخيرا وطبقا لقوانين الواقع ، يكون هناك تلازما بين وجود مجموعة الوقائع ح ، ح ، ح في وعى العالم ، مع وجود مجموعة من الأفكار س في عقل الإنسان . وتكون هذه المجموعة من الأفكار س ، مطابقة تقريبا أو مناظرة لمجموعة س ، س ، س كما هي موجودة خارج عقل الإنسان في عالم الوعى فتكون المجموعة س هي فكرة الإنسان عن الشمعة ، وهذا هو افتراضنا بإختصار شديد ونصفه حتى الآن بقله بسيط ، معقول ، منطقي . ولكنه على أية حال مازال فرضا . وعلينا أن نتبعه وندرس جوانبه ، حتى يتحول فجأة من مجرد فرض إلى نظرية ، ومن مجرد مذهب عن فكر عادى أزلى ، إلى مذهب عن روح شامل لكل .

- ٢ -

من الواضح أن افتراضنا يحتاج إلى مزيد من الشرح للكثير من جوانبه ، حتى يمكن أن يقتنع دارس الفلسفة . والحقيقة أن شرحنا قد يدخلنا في تفاصيل فنية فلسفية ، تستغرق في الفهم على من لا يعمل بالمجال الفلسفى ، لذلك ننصح أنه من الأفضل ألا يستمر معنا في متابعة هذا الشرح وتلك التفاصيل . وفي البداية علينا أن نعرض أولا للبواعث التى دفعتنا لمحاولة وضع مثل هذا الافتراض حول الواقع وطبيعته .

كان علينا أن نبين لماذا تخلينا عن العنصر العلى ، الذى ينسب الفكر الشعبى دائما إلى تصورنا للواقع ، فبالنسبة للفكر الشعبى ، يعتبر العالم عبارة عن قوة تسبب مركاتنا . ولكننا هنا وفي مناقشتنا الدينية اللاحقة ، لن نعتبر الأزلى قوة بل فكرا . فلماذا نفعل ذلك ؟ سوف نحاول الإجابة وشرح هذا الأمر ، ونحن مازلنا نعتبر العالم الحقيقى ، مجرد شئ ، تم افتراضه ليواجه حاجاتنا الفكرية الباطنية . فدعنا نسأل ، بدون الأبتعاد كثيرا عن وجهة النظر هذه ، عن ما هو الدافع الأعقوراء مسلماتنا النظرية البحتة عن الواقع ؟ ألا يكون شيئا يناظر أو يطابق أفكارنا ، ويحقق مصداقيتها ؟ لذلك ألا تكون المسلمة القائلة

بأن الواقع يطابق أفكارنا ، أعمق من التي تقول بأن العالم الواقعي يسبب أو يكون علة أفكارنا ؟ وعلى ذلك ألا تكون مسلمة السببية في الحقيقة ، ليست إلا صورة ثانوية في نظريتنا عن العالم ؟ ولنضرب مثلاً على ذلك ، فعندما أقول إن عقلى يطلب علة ما (أ) للإحساس (ب) ، ألا يكون فكرى هنا يطلب شيئاً أسبق من مجرد مبدأ السببية ، وأعمق من ذلك ؟ إلا يطلب عقلى هنا أن فكرتى " (أ) " عن العلة عموماً ، وفكرتى "ع" عن العلاقة السببية (ع) بين (أ) و (ب) تكون مطابقة بصورة مسبقة لحقيقة الأشياء ؟ هل أستطيع أن أترك علة حقيقية هناك ، إلا بوجود مسلمة تقول بأن تصورى (مفهومي) عن العلة الحقيقية يطابق العلة الحقيقية ذاتها ؟ لذلك ، عندما يقول للناس : نحن نعرف الواقع الخارجى ، لأننا نعرف أن إحساساتنا تحتاج إلى علة ، وأن هذه العلة لابد أن تكون موجودة خارجنا ، فهل يكون قولهم أكثر من القول بأننا نعرف (أونفترض) ، بأن لفكرة من أفكارنا ، وبالتحديد ، الفكرة عن علاقة سببية ضرورية ، يوجد فى الخارج هناك واقع يناظر ويطابق هذه الفكرة . لأن من المؤكد أنى لم أعرف مصداقية فكرتى عن علاقة سببية ، فقط بسبب ، أو بناء على ، معرفتى بأن هذه الفكرة الخاصة بالعلاقة السببية ، يجب أن تكون هى نفسها قد حدثت ، بسبب الوجود الحقيقى للعلاقات السببية فى العالم ، فمثل هذه المحاولة لتفسير الفكرة ، يعنى التراجع إلى ما لا نهاية . لذلك يكون التصور أو المفهوم العميق الذى لدينا عن العالم ، قائماً على الفكر أو المسلمة ، بأنه يجب لأنه يكون هناك نظير (قرين) لأفكارنا ، وليس مجرد علة كافية لفكرنا .

ويمكن توضيح ذلك بدراسة طبيعة فكرنا عن الماضى . فالحكم بوجود فعلى لسلسلة من الأحداث الماضية ، ليس حكماً قائماً على مبدأ السببية ، فاعتقادى فى وجود الماضى أو المستقبل ، لا يكون بسبب اعتقادى بمبدأ السببية ، وإنما لإشباع ميل لدى ، لافتراض تيار زمنى لا متناه ، يشبه فى طبيعته التتابع الحالى للحالات المعطاة مباشرة ، فإعتقد فى وجود زمن حقيقى ، بوصفه نظيراً لمفهومي عن الزمن ، وليس بوصفه علة لهذا المفهوم . وإلا فكيف أقوم بتشكيل فكرتى عن علة على الإطلاق ، إلا إذا كنت أفترض مسبقاً واقعية وجود

١- نلاحظ هنا وجود رمزين أحدهما .. الشئ والآخر "الفكرة" مثلاً رمز العلة (أ) وهناك رمز فكرة الفرد

عن العلة "ع" وكذلك الفكرة عن العلاقة هى "ع" أما العلاقة نفسها فهى (ع) . (المترجم)

الزمن ؟ وإذا كان لابد من إدراك علة لاعتقادي في وجود الماضي ، فلا بد من إدراكها بوصفها واحدة ماضية بالفعل . إن التصور بأنها علة خالقة ، يكون شرطاً لوجودها ذاته ، إلا إذا اعترف الفرد ، بما نعترف به نحن ، بأن مهما كانت الحالة متعلقة بالاعتقاد في أي واقعة بعينها واحدة ، فإن الاعتقاد في الواقع الماضي كهذا ، يكون سابقاً عن اعتقادنا بأن حالتنا الحاضرة قد حدثت بسبب الماضي . ويلاحظ أن نفس أسبقية الاعتقاد في وجود اتفاق ما بين فكرتي والعالم الخارجي ، توجد في كل أقسام الفكر وجوانبه . فالقول بأن العلة المادية لخبرتي علة توجد في المكان . فإنه بصرف النظر عن فكرتي عن المكان ، فإن إعتقادي في وجود المكان وواقعيته ، يسبق إعتقادي الخاص في وجود علة مادية لشعوري بإحساس ما ، وتجعل هذا الإعتقاد اللاحق ممكناً . لذلك يكون دائماً تصور الواقع بالبحث عن العلة ، تصوراً ثانوياً أو لاحقاً ، لتصور الواقع بناء على مسلمتنا الأولى . وهذه المسلمة الأولى هي ، أن أفكارنا يكون خارجها هناك شيء ما يشبهها أو يناظرها . لذا في كل لحظة من لحظات حياتي أفترض وجود زمن ماضى وزمن مستقبلي يخاصني ، ويشبهها الوعي الحاضر ، ولكنهما يوجد في الخارج هناك . كذلك الوعي الإجتماعي ، والميل الغريزي للعمل مع الآخرين ، يتضمن إفتراض الوجود الخارجي للآخرين ، مثل وجودي نفسه ووجود أفكارى عنهم وكذلك ، بالنسبة للحس المباشر بالمكان في حالة الرؤية أو ألمس للأشياء ، أفترض مسلمة وجود مكان ممتد إلى م لا نهاية غير مدرك ، مثل وجود المكان الذي أدركه ، ووجود أفكارى عن المكان .

لذلك فإن الواقع الخارجى الذى ندركه ، كما قد لاحظنا حتى الآن ، ندركه من خلال رد فعل تلقائى للشعور المستقبل فى حضور المعطيات الحسية المستقبلية . ولقد كانت غاية الفلسفة النقدية تحديد هذه الصورة لرد الفعل . وإذا كانت هذه الغاية لم تتحقق منذ وضعها "كانط" . فإن واقعة وجود نوع من رد الفعل قد تم الإقرار بها وتأسيسها . وينتهى القانون العام للعملية إلى أن الواقع الخارجى يتم إدراكه بعد صياغة المعطيات أو الاحساسات الحاضرة مع بعض التعديلات الضرورية التى تجعل المفهوم أو التصور منسجماً مع عادات الفكر الموجود بالفعل ، ومع النتائج المدركة من الخبرة السابقة . وإلى أن الهدف الرئيسى للعملية كلها ، يتمثل فى الوصول إلى تصور واقع كامل متحد قدر الإمكان يتمد فيه أكبر قدر من المعطيات الحسية مع أبسط مفهوم ممكن ، وإلى أن كل

عمل الوعي مركز في ربط ثراء المحتوى وجزئياته بتنظيم محدد يضم كل أجزاء هذا المحتوى .

ويتضمن هذه الطريقة أو الصفة لنشاطنا في تشكيل تصورنا للواقع ، تبعية مسلمة السببية إلى مسلمات أو نوافع أخرى ، فلقد سادت مسلمة السببية في الميدان العلمي ، بسبب بناء تصور عالم تتعاقب حوادثه تعاقبا سببيا في الزمان والمكان . وكل ما تبع بعد هذا البناء ، هو إكمال للتصور باكتشاف التعاقبات الجزئية التي تحدث به . فإذا ما حاولت حذف فكرة أن الواقع الخارجي ، يعد قرينا أو موجودا بوصفه منظرا لحالاتي الشعورية الذاتية ، من تصوري للواقع الخارجي ، فماذا يبقى ؟ ، ببساطة مجرد مفهوم عن علة خارجية غير معروفة كلية ، تسبب إحساساتي . وإن نستطيع قول شيء أكثر من ذلك . ويستحيل العلم والتجارب وكل بحث جاد عن الواقع . وإن يصبح لدى إلا واقعية ممسوخة ، يظهر فيها الواقع غير قابل للمعرفة ، ويتسلوى فيها الوجود واللاوجود ، ولكن ذا أعدت المسلمة المحنوفة ، وتم إبراك الواقع بوصفه نظيرا للوعي ، يتم تطبيق مبدأ السببية تطبيقا ناجحا . ولئن كانت التجربة تؤدي بنا إلى إبراك الواقع الخارجي ، على أنه يشبه أو لا يشبه هذا أو ذاك الإحساس ، أو يشبه ولا يشبه هذه الفكرة المؤقتة أو تلك ، فإننا يمكن أن نقيم تصورات جديدة ، ونستطيع تحقيق تقدم محدد ، مانعنا نفترض وجود نوع من المشابهة بين الداخل والخارج .

وباختصار شديد ، إذا كان معنى السببية التعاقب المطرد ، فإن قبول أي علاقة سببية ، بوصفها علاقة حقيقية ، يتضمن تصورا عن التعاقب المطرد الذي يجب القبول به . فإذا ما تم قبوله ، فإنه يدرك بوصفه واقعة حقيقية ، توجد خارج الوعي الحاضر ، ولكن يشبه فكرتنا الحاضرة عنه ، لذلك لا يمكن وضع التعاقب العلوي في البداية ، لأنه لا يقدم لنا مفهوما محددا عن واقع خارجي ، وإنما يأتي في المرتبة الثانية حتى يمكننا من تطوير الفكرة القائلة بأن الواقع يشبه حالاتنا الخاصة من الوعي . إن مسألة الاعتماد على التجربة الحسية لإثبات تشابه الواقع الخارجي مع حالاتنا الواعية ، مسألة لا يمكن تحقيقها . ولقد رأينا بصورة علمية إمكانية التحقق في هذا الميدان من خلال التجربة . فكل هذا الواقع المحسوس في الحاضر والمستقبل ، وكل ما هو بعيد عن مجال

رؤيتنا وحواسنا ، والمكان والزمان والمادة والحركة ، والحياة وراء التجربة المباشرة ، كل ذلك ما هو إلا خبرة مفترضة وطالما أنها ليست معطيات حسية ، فلا يمكن التحقق منها بالحس فإننا كنا نعتقد في هذا الواقع الخارجى ، ثم افترضت التجربة بصورة متفكة فكرة وجود تعاقب سببى ، فإن مسلمتنا بأن لهذه الافتراضات نظيرها في عالم خارجى ، تقادى بنا إلى إدراك التعاقب الطبى بوصفه واقعة حقيقية توجد في الخارج . إتنا لا ندرك العالم الخارجى أولا ، بوصفه علة ، ثم نكتشف فيما بعد أنه يعد قريبنا أو لا يعد كذلك لوعينا الحاضر ويقوم كل تفكيرنا على افتراض أن للواقع الخارجى قرين أو نظير وليس علة على الإطلاق . ولذا كنا مع مرور الزمن ، قد أسقطنا التفسيرات والتصورات الأسطورية للواقع الخارجى فقد قمنا بتلك بسبب ، أننا في ضوء وجود خبرة أكثر شمولاً وإمتداداً واتساعاً ، وجدنا أن التصورات القديمة ، والقائمة على أشكال أولية العاطفة ، وعلى خبرة محدودة ، لم تعد تصلح أو كافية لفهمنا عن التطير الخارجى للوعى فلم نستبدل الثرات والوسط الكثيرى بالكائنات والكلية بسبب رفضنا القول بأن الواقع الخارجى يشبه أفكارنا ، وإنما بسبب إكتشاف أن تحقيق الوحدة للخبرة للواسعة يتم بالأفكار الجديدة بصورة أفضل من الأخذ بالأفكار القديمة . بل وتطل الثرات والوسط الكثيرى نفسها مجرد مفاهيم وتصورات مؤقتة طالما كان هناك إمكانية ضم خبرات أوسع إلى الوحدة ، بفكر آخرى جديدة . ولكن بالرغم من كل ذلك ووسط كل هذه التغييرات التى قد تحدث لتصوراتنا ، تظل المسلمة الثابتة بأن الواقع الخارجى يشبه بصورة ما أفكارنا عن طبيعته ، مسلمة باقية ومستمرة .

لقد انشطنا بالحديث عن صور عينية مختلفة ، لا تمت بصلة مباشرة ، ولا تعد كافية التعبير عن المفهوم التقدي للواقع . ثم تسرعنا في تكملة تصورنا بإضافة العناصر المضافة . وأصبح الواقع يشبه تصوراتنا عنه من منطلق مسلمة عامة . (لاحظ أننا مجرد افتراض ولم يتم حدوث تجربة حسية بهذا التشابه ، ولم يفرض علينا من الخارج) ، ولكن وبالرغم من ذلك ما زال نوع التشابه يحتاج إلى تحديد . أيمكن إدراك الواقع الخارجى بوصفه وجوهاً ، مستقلاً ، ولا توجد بينه وبين الوعى أى علاقة ضرورية أى لا يكون وعياً ، ولا تم تصميمه من أجل الوعى . بالرغم من تشابه طبيعته مع حالتنا الواعية ؟ . إن الإجابة تعتل كل مشكلات الفكر المتالى ، وكل صور تقدم التحليل الفلسفى في العصر الحديث إن الراء لا يستطيع الاستمرار في الجدال إلى الأبد في اتجاه واحد . ويمكن

تلخيص حالة النزاع والجدل بصورة عامة كما يلي عندما يتم تأسيس مفهوم الواقع الخارجى على تطبيق مفهوم السببية فقط ، فإن كل درجات التشابه أو عدم التشابه بين الفكر والأشياء ، يتم إفتراضها ، تبعا لأنواع المفكرين . وسريعا ما يتحرر الواقع الخارجى من شرط المعقولية ، ويصبح قادرا على التشكل على أي صورة تهواها ، فقد يصبح نرة ميتة ، أو شرارة كهربائية ، شبحا أو شيطانا ، أو لا معروفا . ولكن إذا ما تم فهم الوضع الثانوي أو تبعية مبدأ السببية لمبدأ أعم منه ، فإن تصور العالم يتبدل . أن الوجود لا يجب أن يكون مجرد مسلمة غامضة عن التطابق أو التشابه ، وإنما يجب يكون هناك علاقة محددة بينه وبين أفكارى المشابهة له . ولئن كان القول بمسلمة التشابه ، وعن مدى إنتمائها إلى الفكر الإنسانى ، وعن تعبيرها الحقيقى عن طبيعة هذا الفكر ، مسألة قد أقرتها معظم المذاهب التى تجاهلت مسلمة التشابه ذاتها ، إلا أن المسألة تتعلق بالأشكال أو الصور التى تتخذها هذه المسلمة ؟ أولا أن التشابه المفترض بين فكرتى والواقع الخارجى ، ربما يكون تشابها بين حالة من حالات الوعى الحاضر ، وحالة من حالات الوعى الماضى أو المستقبلى ، أو بين هذه الحالة الحاضرة والحالة الواعية الحاضرة لدى كائن آخر . فالوعى الإجتماعى يتضمن مسلمة وجود التشابه بين أفكارى ووعى خارجى آخر ، مصمم على نفس صورتى من الوعى . والحقيقة أن الصورة الثانية التى تظهر بها مسلمة التشابه بين الداخل والخارج ، والتى يتم الاعتراف بها عموما ، ليست هى الصورة التى طبقا لها أفترض تشابه فكرة من أفكارى الحالية مع فكرة ماضية أو مستقبلية ، أو مع فكرة حاضرة لدى كائن آخر من بنى جنسى ، وإنما تشابهها مع خبرة ممكنة . إن القول بأن أفكارنا تستطيع أن تعبر بصورة كافية عن ممكنات الخبرة أو الأحاسيس التى لا تكون قد تحققت بالفعل ، سواء فى نفوسنا أو لدى أي كائن معروف آخر ، يعد مسلمة مألوفة فى العلم الطبيعى ومن قوانين الطبيعة بصورة عامة ، والتى يعترف بها معظم المفكرين ، فأطلق عليها لويس اسم « بناءات مثالية » لأنها لا تعبر عن خبرات تحققت بالفعل ، بل عن إمكانية دائمة ومستمرة للخبرات . وهكذا تطور استخدام مفهوم الخبرات الممكنة ، حتى إن "مل" كما نعرف جميعا ، قد اعتبر الإمكانية المستمرة للحس ، تعريفا كافيا للمادة .

ولقد تم استنفاد كل مفهوم الواقع الخارجى عند فلسفة الظاهريات الحديثة ، بهاتين المسلمتين أو الصورتين لمسلمة التشابه . فتبعنا لموقف فلسفة الظاهريات ، يعنى العالم

الخارجي ، كل محتويات الشعور الممكنة والفعلية والحاضرة والماضية والمستقبلية لكل الكائنات ، ونعتبر هذه النتيجة التي قالت بها الظاهريات الحديثة ، حتى الآن . أفضل المسلمات قبولا عن العالم والحقيقة أن هذا الموقف تجاه النظرية سواء بوصفها مسلمة أو نظرية قابلة للبرهنة ، قد قال به كل فلاسفة المثالية الحديثين . فمثلا نستطيع أن نجده عند فشته "في كتابة" رسالة الإنسان" ، وفي مقالات فلسفية أخرى قصيرة ، في كتابة "أسس نظرية العلم" وفي ظاهريات هيجل ، وعند شوبنهاور في "العالم بوصفه إرادة وتمثلا" ، وعند جون ستيورات مل "فحص هاملتون" وعند روفينييه "المنطق العام" وعند بومان "الفلسفة بوصفها في العالم" لا يختلف هؤلاء الفلاسفة في المنهج أو القدرة أو الهدف بل بوصفهم من الفلاسفة المنتمين للفلسفة بعد كانط ، يقبلون التفسير السابق بوصفه تفسيراً صحيحاً لمذاهبهم حقيقة أن بعضهم قد يسخر من البساطة التي عرضنا بها الموضوع . ولكننا قد اخترنا هذه القائمة بأسماء المفكرين ، لكي نبين أنهم بالرغم من الاختلافات الكبيرة بينهم ، يتفقون كلهم على حقيقة واحدة أساسية ، وهي بالتحديد ، أنه عندما يبحث الفكر في غايته وموضوعاته ذاتها ، لا يمكن أن يقبل أي فكرة عن الواقع الخارجي تجعل هذا الواقع شيئاً آخر لا يكون معطى للوعي ، ولا يكون مادة للفكر . ويتفق المذهب الحسي وأكثر المذاهب النظرية المثالية القائلة بالأفكار المسبقة في النهاية ، على الهروب المستمر وعدم تأييد فكرة وجود عالم خارجي ، قد يعرض نفسه بوصفه وراء حدود الوعي . ونحن نقبل هذه النظرة الظاهرية التي يتصف بها الفلاسفة بعد كانط في كل الأحوال بوصفها تقول بالمسلمة أو الافتراض الأكثر بساطة والأقل تناقضاً .

وهكذا بسبب رغبتنا في افتراض "وعي العالم" ، يظهر الواقع بوصفه موضوعاً لوعي فطري أو لوعي ممكن . ولكن تظل نقطة غامضة في هذا الافتراض أو تلك المسلمة . فماذا نقصد بالوعي الممكن ؟ ، ماذا يمكن أن يوجد هناك في الوعي وراء كل الحالات الماضية والمستقبلية العقلية للوعي لدى كل الكائنات ؟ ، ولأي غاية ، وبأي حق ، يحق لنا بناء عالم من الإمكانية ، فوق أو بجانب عالم الخبرة الفعلية ؟ ويبدو أن هذه المسألة لم تأخذ حقها من العناية ، بل وغالبا ما كان يتجنبها المفكرون . فعندما قال "جون ستيورات مل" عن المادة ، أنها "إمكانية دائمة للإحساس" ، ترك مجالا لوجود السؤال المحير ، عن ما هو هذا المخلوق المسمى بالممكن ؟ أم هي واقعة فعلية ؟ ، فماذا إذن الواقعة الفعلية ؟ وإذا لم

تكن واقعة فعلية فإن كونها مجرد إمكانية ، يخطأ غير موجودة . فالمادة إذن لا وجود لها بوصفها مجرد إمكانية .

واقف لاحظ "ماكس موار" ، الصفة المدرسية للاسم المجرد "إمكانية" وقام بتقدمها في مجلة العقل العدد الثالث^(١) . وإن تجد لدى معظم الكتاب في هذا الموضوع ، من استختم مصطلحات تبتعد عن المصطلحات المدرسية المستخدمة ، أو قال بأفضل منها للتعبير عن هذا الجانب من مسألة الواقع الخارجي . بل والواقع أنه إذا توفر لفرد ما ، أن يتعرف على كل عالم الوعي القطي ، الماضي والحاضر والمستقبل ، ولم يفترض وجود وقائع مستقلة لا تكون في الوعي أو وضعت لأجله ، فإنه من الصعب تصور وجود معنى لأي كلمة ، يمكن إضافتها ، ويقول بوجود "واقع ممكن" قبيلية ، لا يمكن إدراكه إلا إذا كان إدراك الممكن بالفعل أو موجودا في الوعي بالفعل . فمن الممكن أن يكون لي أجنحة وذيل وطويل ومائة عين ، وعندي جبل من الذهب . كل ذلك ممكن ، ولكن يأتي معنى ؟ أنهم يكونون بمعنى ، أنني أتخيلهم بالفعل أو أتخيل نفسي مالكا لهذه الأشياء . إن "الممكنات الفارغة" أو "كل ما يمكن المرء تخيله" ، كلها تعد وقائع في الشعور ، ما دامت متخيلة ، وليس لها أي وجود آخر . والحقيقة أن عالم الحقيقة لا يزداد اتساعا بمثل هذه الممكنات ، التي يكمن كل وجودهم في الفكرة الراضية الفعلية لهم . ولكن لا تكون المادة بهذا المعنى السابق "إمكانية مستمرة" للإحساس . فلا تكون الجبال الثلجية حقيقية ، ما دامت أتخيلها الآن ، ولكنها تكون حقيقية ما دامت تخضع للقانون القائل بأنه ، أينما أكون حاضرا ، أستطيع رؤيتها ولسها ، وإن الرؤية واللمس والشعور بها ، يتحددان بطرق معينة خارج إدراكي . إن صفحات هذا الكتاب المنطق ، والعظم التي يحويها جسد هذا القط ، وعقلي ، وجزئيات غاز الأكسوجين الذي أستشقه ، كل هذه الأشياء بالرغم من عدم وجودها الآن وجودا

(١) يقول في ص ٢٤٧ إن كان مل واجتماعه ، يتصورون أنهم يتعرفونهم المادة بأنها إمكانية مستمرة الإحساس وتعريفهم العقل بأنه إمكانية مستمرة الشعور ، قد أزالوا صعوبة كلنا عن الشيء في ذاته ، فإنهم مختلفون لأن إمكانية الإحساس ، إنما ما تم تحيلها تحيلا صحيحا ، قد تعني الأشياء والحسوسات ، التي يمكن أن تصبح موضوعا للإحساس "ولكن كنا لا نحقق مع النتيجة التي انتهى إليها الأستاذ موار ، فإن تقدمه لكلمة الإمكانية يعد خطأ مهما .

فعليا في الشعور فإنها تعد حقيقية بوصفها "خبرات ممكنة" . ولكن ما نوع الواقع
اللاحقي لهذه القطية بالقوة ؟

إن الاستفسار عن الباعث الذي قادتنا إلى افتراض هذه الخبرات الممكنة ، لا يخرج
عن رغبتنا الملقوفة والعامية في تطبيق مسلمة الاطراد على خبرتنا القطية المخططة . إن
خبرتنا القطية لا تكون محكمة بلما يقولان واضحة لتعاقب مطرد . ولكنتا في الوعي
المفترض وراء معطياتنا الخاصة المباشرة نتجه ، بسبب تحيرتنا للوحدة والبساطة ، إلى
افتراض أن الاطراد هو التعاقب الحقيقي للوقائع ، مهما كانت الحالات الجزئية أو جزئية
الواقع ، التي تشعر بها في خبرتنا الشخصية . فلا أرى غير نقلة تسقط ، ولكن افترض
أنه إذا كانت لدى خبرة بكل الوقائع ، لكانت قد لاحظت سلسلة من التغيرات المادية ، التي
حدثت للفرع التي يحمل النقطة ، وكان ذلك كافيا لإكمال خبرتي المنقوصة والمجزئة .
وبهذه الطريقة وكما قد لاحظنا سابقا ، إن مبدأ التعاقب الطي ، لا يخلق مفهوما أو
يشكل تصورتنا عن الواقع الخارجي ، وإنما ينظمه ويتممه ، فالقول بأن هناك شيئا ما وراء
خبرتنا ، وبالتحديد خبرة أخرى . يعدّ للمسلمة الأولى . والقول بأن الخبرات تشكل
مجموعة من قوانين التعاقب المتسقة والطرية ، هي المسلمة الثانية اللاحقة الأولى . ولقد
ساعدتنا هذه المسلمة على تشكيل فكرتنا ، عن وجود العالم للمادي خارج الوعي القريب
ولقد قبل العلم هذه الفكرة لأنها تحقق لتساقطه ، بدون استفسار عن طبيعتها ، بينما توضع
النظرة التقديرية الغامضة ، أن الوقائع التي قد تم افتراضها ، وافترض وجودها خارج
نطاق الكائنات القريبة للعقل إلا "خبرات ممكنة"

والواقع أن افتراض الخبرات الممكنة لإشباع ميلنا لمسلمة الاطراد ، قد تم التعبير
عنه في افتراضنا لوجود وعي العالم ، بافتراض وجود خبرة قطية كلية لأن الخبرات
الممكنة نفسها ، بملئها فكريا للفجوات للكثافة في الخبرة القطية ، قد قصد بها ، توصيلنا
لفهم أو تصور خبرة واحدة متسقة مطلقا . وهذه الخبرة المطلقة ، التي تعرض كل
الوقائع نفسها فيها ، بصورة مترابطة ، ويوصفها خاضعة بصورة مطردة لثلاثين محدد ،
يتم إدراكها بوصفها "ممكنة" . ولكن مرة أخرى ، ماذا يعني ذلك ؟ ، أي معنى فقط مجرد
تحصيل حاصل أم أنه إذا تم التخص من كل الفجوات والخبرة القريبة غير المنظمة

بواسطة حلقات ربط وخبرات إضافية ، تختفى هذه الفجوات والخبرات غير المنظمة أو المطردة ؟ هل تعنى فقط ، أنه إذا كانت هناك خبرة مطلقة لسلسلة مطردة من الوقائع ، فإنها تكون مطلقة ومطردة ؟ أو هل تعنى ثانية ، أنه يكفى القول ، بأن أي خبرة ممكنة مثل جبل تلجى فى القطب الشمالى ، أو عقلى ، أو ما يوجد داخل الكتاب المغلق هناك ، كلها أشياء توجد بوصفها مجرد صور ذهنية لدى ؟ . حقيقة أنى أعرف منها ما أستطيع إدراكه أو تمثله ، ولكن فى الوقت نفسه أفترض أن لهذه الأشياء وجودا ما خارج صورى الذهنية . إن هذه لمسلمة تمثل لنا ، فى هذه المناقشة الأولية ، مجرد واقعة (لأننا مازلنا لا نبحث عن شئ أعلى من واقعة المسلمة ذاتها) بل نبحث عن معناها ولا نبحث عن تبرير لها . فمثلا لا أعرف عن صديقى إلا الجزء الذى أدركه ، ومع ذلك أفترض تشابه هذا الصديق مع الصورة التى كونتها عنه ، بينما لا أفترض أن الصورة التى لدى عن التين مثلا ، لا يمكن أن تشبه أى حيوان . كذلك أفترض أن تصورى لخبرة ممكنة ، عما يسمى بالذرة ، أو القطب الشمالى ، يعتبر تصورا صحيحا وصائقا ، خارج خبرتى ، وخارج أى خبرة فعلية لأى كائن عارف . بينما لا أفترض أن تصورى لإمكانية حصول إنسان المستقبل على أجنحة وذيول ، يعد تصورا صحيحا على الإطلاق أو أفترض مصداقية هذا التصور فى الخارج .

المشكلة إذن ، أن المادة بوصفها إمكانية للخبرة ، تكون أكثر من أى خبرة فعلية معروفة ، ومع ذلك تكون هذه المادة حقيقية بالنسبة للوعى . ولكن المسألة ليست بهذه البساطة ، فلا تكون المادة موجودة بالنسبة للوعى ، لمجرد أنها كانت خبرة ممكنة حاضرة أو مبركة . فالواقع لا يتكون فقط من مجرد وجود صور ذهنية للخبرة الممكنة فى الوعى الحاضر ، وإنما فى المسلمة المضافة والقائلة بأن هذا التصور يكون صحيحا خارج الوعى الحاضر ، فكيف يمكن قيام مثل هذه المسلمة ، إلا بإفترض نوع من الوجود الفعلى لوعى العالم ؟ .

والآن دعنا نلخص الشروط التى خضعت لها نظريتنا عن الواقع الخارجى . الواقع ليس معطى لنا ويجب علينا إفتراضه . لأننا نرغب فى وجوده . ولأن بعض حالات الوعى نوعا من المصداقية لوجودها خارج الوعى ، فإن هذه المصداقية هى ما تشكل

تصورنا ومعرفتنا للعالم الخارجى ، مثل اعتقادنا فى حالاتنا الماضية والمستقبلية ، ووجود جارنا ، والمكان والمادة والحركة . دائماً ما يدرك الواقع الخارجى بوصفه نظيراً لأفكارنا ، ولذلك تأتى وقائعه مشابيه لوقائع الوعى . تعد الفكرة التى تشكلها فى أى لحظة عن الواقع ، تعبيراً عن جهننا لرد معطيات الحس الحاضر ، والتصوير الحاضر لخبراتنا ، الماضية إلى نوع من الوحدة ، التى تأخذ صوراً معينة . لذلك ندرك الواقع الخارجى أولاً بوصفه كائناً فى المكان والزمان ، وثانياً بوصفه يدخل فى علاقة سببية معنا . فإذا ما اكتمل مفهوم السببية المسقط على الواقع الخارجى ، يصبح مفهوماً يصور كلاً من الوقائع المتحدة والمطرودة . فنترك الواقع الخارجى بوصفه خاضعاً لقوانين محددة ، ولكونه يخضع لها ، فإنه يشكل كلاً يتصف بالوحدة العضوية ، ولكن لما كان الواقع الخارجى ، لا يدرك دائماً إلا بوصفه مدركاً لوعى ما ، فإن الواقع الخارجى لكونه كلاً عضوياً ، يجب أن يدرك بوصفه موضوعاً لخبرة مطلقة ، تعرف كل الوقائع وتراها خاضعة لقانون كلى واحد ، وهنا يظهر الغموض فى نظريتنا عن الواقع الخارجى . فالوجود يكون وجوداً فقط للوعى والمعروف عن الوعى لدى الفهم العام أنه يوجد فقط لدى أفراد الإنسان . ومع ذلك يكون الواقع المفترض كلاً عضوياً يحوى سلسلة من الوقائع التى لا تكون معروفة لدى الناس بوصفها خبرات فعلية وإنما بوصفها خبرات ممكنة فقط .

ونحتاج بوصولنا إلى هذه النقطة من نظريتنا إلى بطل يساعدنا على إتمامها وطبعاً لسنا فى حاجة إلى بطل من أمثال نون جوان ، وإنما إلى ذات مفترض ، يحوى الخبرات الممكنة " ولقد افترضنا وجود هذا الذات المفترض ، ولم نبرهن على وجوده ، أو أنه جاء نتيجة ضرورية لمسلمة وجود العالم الخارجى ، ويستطيع أى فرد وضع أى فروض أخرى . ولكن فرضنا يمتاز بالبساطة والكفاية إن افترضنا بوجود وعى ما ، تكون كل الخبرات الممكنة ، وقائع فعلية حاضرة فيه ، يعد فرضنا كافياً ومناسباً لحاجة نظريتنا ، بينما افتراض "بركلى" اللاهوتى فى صورته الأصلية مثلاً ، يبدو افتراضاً متجاوزاً لما يتطلبه مفهومنا النظرى عن الواقع . لذلك ومن أجل التعبير عن أحد جوانب مسلمتنا الأساسية ، نقترح القول بأن "كل الخبرات الممكنة" المدركة تكون خبرات فعلية فى وعى ما ، ولا ننسب لهذا الوعى أى صفات أخرى ، غير مجرد معرفته لهذه الخبرات ، أو معرفته للوقائع المناظرة لها ، والتى تطابقها فى العدد وفى نوع العلاقات مع الخبرات الأخرى . بهذا نكون قد شرحنا مذهبنا المثالى فى صورته الأولى .

بالرغم من وجاهة هذا الاعتراض الذى يقول به الفهم العام ، فإنه مثل كل أنواع الشك الفلسفى ، يتحول إلى صالحنا ، بمجرد فهمه فهما صحيحا . من الضرورى أن نستمر فى توضيح العلاقة بين العقول القريبة والعقل الشامل ، ولكن دعنا قبل الشروع فى ذلك ، نذهب بهذا الاعتراض إلى أقصى مداه . ونرى أسوأ صورته . من الواضح أنه يؤدى بنا إلى الشك المطلق . إذ يقول : إن علاقات عقولنا القريبة ربما يصعب عليها تقييم أى أساس لافتراضنا . وبالتالي تصبح كل مسلمتنا فارغة وباطلة . وكل شئ قابل للشك . وربما نكون على خطأ فى كل تفكيرنا ، ويستحيل علينا التيقن بوجود العالم الواقعى ، . عن هذه النقطة نكون قد أصبحنا وجها لوجه مع الشك النظرى الكامل ، فماذا نستفيد منه ؟ ولماذا لا نتعامل معه مثلما تعاملنا مع الشك الخلقى فى فصل سابق فنستقبله بروح ودية ، ونكتشف معانيه ومسلماته . فقد يحول هذا العالم الواقعى القائم على المسلمات إلى عالم حقيقى من الحياة الروحية .

الواقع أن هناك شيئا واحدا يتضمنه هذا الشك ، ويعد بسيطا جدا لدرجة أنه غالبا ما تغفل عن ملاحظته فى أثناء وضعنا للفروض . إذ يتضمن أننا نستطيع أن نخطئ تجاه عالم خارجى ما . لذلك ، يفترض أن هناك فرقا بين الأحكام الصائبة والأحكام الخاطئة حول الطبيعة ^(١) ولكن ما الذى يتضمنه قولنا ، إن حكما ما ، يكون إما صائبا وإما خاطئا ؟ . إن الإثبات والإتكاف والشك ، كلها عمليات تتضمن التفرقة الحقيقية بين الصواب والخطأ ، وبالتالي تتضمن كل هذه العمليات الافتراض بوجود هذا الفرق . وتتضمن أيضا أن ما يكون متضمنا بنفس الدرجة فى الحكم الصائب وفى الحكم الخاطئ ، يكون يقينا حقيقيا ولا يمكن الشك فيه . ولكن ما هو الافتراض المتضمن فى القول بأن حكما ما حول الواقع الخارجى يكون حكما خاطئا أو زائفا ؟ من الضرورى بحث هذه المسألة إذا أردنا فهم معنى مذهبنا الشكى .

(١) هنا يستخدم رويس كلمة الطبيعة "والواقع" والعالم بمعنى واحد (المترجم)

بالرغم من وجاهة هذا الاعتراض الذى يقول به الفهم العام ، فإنه مثل كل أنواع الشك الفلسفى ، يتحول إلى صالحنا ، بمجرد فهمه فهما صحيحا . من الضرورى أن نستمر فى توضيح العلاقة بين العقول القريبة والعقل الشامل ، ولكن دعنا قبل الشروع فى ذلك ، نذهب بهذا الاعتراض إلى أقصى مداه . ونرى أسوأ صورته . من الواضح أنه يؤدى بنا إلى الشك المطلق . إذ يقول : إن علاقات عقولنا القريبة ربما يصعب عليها تقديم أى أساس لافتراضنا . وبالتالي تصبح كل مسلمتنا فارغة وباطلة . وكل شئ قابل للشك . وربما نكون على خطأ فى كل تفكيرنا ، ويستحيل علينا التيقن بوجود العالم الواقعى ، . عن هذه النقطة نكون قد أصبحنا وجها لوجه مع الشك النظرى الكامل ، فماذا نستفيد منه ؟ ولماذا لا نتعامل معه مثلما تعاملنا مع الشك الخلقى فى فصل سابق فنستقبله بروح ودية ، ونكتشف معانيه ومسلماته . فقد يحول هذا العالم الواقعى القائم على المسلمات إلى عالم حقيقى من الحياة الروحية .

الواقع أن هناك شيئا واحدا يتضمنه هذا الشك ، ويعد بسيطا جدا لدرجة أنه غالبا ما تغفل عن ملاحظته فى أثناء وضعنا للفروض . إذ يتضمن أننا نستطيع أن نخطئ تجاه عالم خارجى ما . لذلك ، يفترض أن هناك فرقا بين الأحكام الصائبة والأحكام الخاطئة حول الطبيعة ^(١) ولكن ما الذى يتضمنه قولنا ، إن حكما ما ، يكون إما صائبا وإما خاطئا ؟ . إن الإثبات والإتكاف والشك ، كلها عمليات تتضمن التفرقة الحقيقية بين الصواب والخطأ ، وبالتالي تتضمن كل هذه العمليات الافتراض بوجود هذا الفرق . وتتضمن أيضا أن ما يكون متضمنا بنفس الدرجة فى الحكم الصائب وفى الحكم الخاطئ ، يكون يقينا حقيقيا ولا يمكن الشك فيه . ولكن ما هو الافتراض المتضمن فى القول بأن حكما ما حول الواقع الخارجى يكون حكما خاطئا أو زائفا ؟ من الضرورى بحث هذه المسألة إذا أردنا فهم معنى مذهبنا الشكى .

(١) هنا يستخدم رويس كلمة الطبيعة "والواقع" والعالم بمعنى واحد (المترجم)

وبمجرد البدء في بحث هذه المسألة ، نواجه بتناقض مزعج ، إذ يبدو أن نظرة معينة تصبح من خلالها كل الأحكام المخلصة أحكاما صحيحة . دعنا نتذكر قصة الفارسين والدرع . حيث يتهم كل منهما الآخر بالكذب . ويرى في تفسير ، الآخر زيفا متعمدا ، بالرغم من أن كلا منهما لا ينطق إلا بالحقيقة . والمشكلة فقط في أنه لم يعبر عن نفسه تعبيرا كاملا . إذ كان من الواجب عليه أن يقول إن الدرع كما أراه من جانبي ، يبدو أنه من الفضة أو من الذهب . ولكن المشكلة أن كلا منهما قد ترك مسألة الأهلية ، وقال كلمة الدرع ، فقط ، وبالتالي بدأت المعركة .

ويبدو أن هذا الموقف الشائع عن الفارسين والدرع ، يسبب لنا إزعاجا ، بمجرد تعميم المسألة والتفكير فيها . هل حقيقة عندما تصدر أحكام مخلصة على الأشياء ، تكون مختلفة عن الأشياء كما تظهر لنا ؟ فإذا ما قلت : إن السكر لذيذ الطعم ، وقال صاحبي : إنه مر المذاق " أليكون ذلك تناقضا في المصادقية ؟ إلا يمكن أن يكون كل منا مخلصا وصائقا في حكمه أو فيما يقول ؟ والمصاب بعمى الألوان ، أليكون مخطئا في الحكم ، عندما يقول إنه ليس هناك اختلاف في اللون بين ثمار شجرة التوت وأوراقها ، عند النظر لها في ضوء معين ؟ ، ولكن لماذا لا يكون ذلك حال كل أقوال الناس عن الأشياء ؟ فإذا كنت صائقا في قولك ، أفلا يكون ذلك مرتبطا بكيف تتجمع الأفكار لديك وبكيف تظهر لك ؟ ، وإذا قلت إنه لا يحدث شيء بدون سبب ، أفلا تعني أن ما تتركه من كلمة السبب ، تتركه مرتبطا بكل حدث حاضر في عقلك الآن ؟ وإذا قلت : إن الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين ، أفلا يعني أن ما تتركه الآن تحت مسمى الخط المستقيم ، ويتطابق مع ما تعنيه الآن ، بأقصر مسافة ؟ ، الآن كيف يمكن أن يكون هناك تعارض مباشر بين حكمين صائقين ؟ أفلا يقول جارك : إن الداروينية هراء وزائفة ، وتقول أنت : إنها صحيحة . فأين تقع الآن واقعة التناقض ؟ يقول الجار ، أن لديه الآن في عقله فكرتين ، فكرة عما إختار تسميته الداروينية ، و أخرى عما إختار تسميته بالكلام الفارغ . ويقول الفكرتين تتطابقان ، تماما مثلما قال الفارس عن درعه (الدرع بوصفه منظورا له من جانبه) أنه مصنوع من الفضة . وتقول أنت ، بأن فكرتك عن الداروينية تتفق مع فكرتك عن الحق ، تماما مثلما قال الفارس

الثانى ، بأنه يرى الدرع مصنوعا من الذهب . لماذا الصراع والخلاف ؟ إن كل الأحكام تظهر على أنها مجرد سرد يحدث أو يدور فى عقولنا . فمن يستطيع الشك فى صدقها ، إذا كانت مخلصه ، وصابرة عنا ؟ أيسطيع أى فرد منا أن يصير أحكاما ، لا ترتبط ولا تحمل تفسيرات واضحة لكيف ترتبط وتتجمع أفكارنا ؟ لماذا لا يقول اللص أمام القاضى " أن فكرتى عن ما أسمىه سرقة الدجاج تتفق مع فكرتى عن ما أسمىه الفضيلة " وربما يرد القاضى قائلا « أيها الوغد ، إن فكرتى عن ما أسمىه سرقتك للدجاج تتفق مع ما أسمىه سرقة بغيضة ، فأنت عارضان حقا فى رأى ، حتى يمكن القول : إن أحدهما صادق والآخر خاطئ ؟ هل يعبر كل منهما عن جانب مختلف من جوانب العالم ؟ وما هو الحق ، أهو ما يتفق مع الجانب المادى أم مع الجانب الخلقى ؟ ألا يكون كل بحث ، وكل حجة ، وكل قصة ، وتوقع ، وعقيدة ، أو رأى ، وإقرار وإنكار كل عملية من تلك العمليات ، مجرد تعبير عن وحد حاضرة لمجموعة من الأفكار لدى فرد ما ؟ فأن يمكن لقولين أن يلتقيا على أرض مشتركة ، حتى يمكن الحكم بأن أحدهما صادق والآخر خاطئ حقا ؟ أيمكن للأحكام المختلفة ، فى العقول المختلفة ، أو التى صدرت فى أزمنة مختلفة ، موضوع مشترك حقيقى بينهم ؟ وإذا لم يكن لها موضوع ، فكيف يمكن وصفها بالصدق أو بالكذب على الإطلاق ؟

إن نظرة فاحصة لهذا الموقف تبين مدى اتساع التناقض ، ومع ذلك قام بعض المفكرين بالرغم من هذا الإتساع ، وكثرة أنماط التناقض ، بإطلاق اسم النسبية المطلقة عليها كلها ، ولما كان كاتب هذه السطور فى فترة من حياته من أنصار هذا المذهب وشرف ، بمحاولة السعى والبحث عن الأسس العقلية للمذهب ، فإنه يحق له المشاركة فى معارضته . إن المذهب قد يبدو مقنعا ، فى اعتماده على المفارقات التى عرضناها ومحقا فى قوله بالنسبية ، وبالرغم من ذلك ، فإنه يظهر خاليا من المعنى ، أو مليئا بالتناقض الداخلى . فإذا لم يكن هناك تمايز حقيقى بين الصواب والخطأ ، فإن القول بوجود مثل هذا الفرق ، لا يكون خاطئا بصورة حقيقية ، بل قد يبدو خاطئا فقط ، ومهما حاولت فلن تخرج عن هذه الدائرة الحتمية . فإذا كان من الخطأ القول بوجود حقيقة مطلقة ، أفيكون خاطئا بصورة

نسبية أم بصورة مطلقة ؟ فإذا كان خاطئاً بصورة نسبية ، فإنه إنن ليس خاطئاً بصورة مطلقة . أفيكون القول بأنه خاطئاً بصورة مطلقة ، يكون هو نفسه خاطئاً ، ولكن أكون خاطئاً بصورة مطلقة أم بصورة نسبية ؟ وإذا يجب أن تصل في النهاية إلى القول ، بأنه إما أن يكون خاطئاً بصورة مطلقة ، أو صائفاً على الإطلاق وإلا سوف يؤدي هذا الدور اللامتناهي إلى فقدان التمييز بين الحقيقة النسبية والمطلقة لمعناه ، وبالتالي يفقد مذهبك عن النسبية الكاملة معناه . هل تستطيع القول " لا وجود لحقيقة مطلقة " ؟ من الواضح أنك إذا أردت أن يكون لقولك معنى ، يجب أن تقول إنه لا وجود لحقيقة مطلقة ، إلا لهذه الحقيقة ذاتها ، بأن لا وجود لحقيقة مطلقة " . ولكن إذا اعترف بهذه الحقيقة ، فإنه يوجد إنن تمييز مطلق بين الصواب والخطأ .

وعندما نتحدث هنا عن تمييز مطلق بين الصواب والخطأ ، نقصد وجود فرق " حقيقي " بين الصواب والخطأ . وهذا الفرق الحقيقي يعترف به أكبر المدافعين عن النسبية ، لأنه عندما يدافع عن النسبية ضد أنصار الإطلاقية ، يعتمد على أنه على صواب " حقيقي " وأنهم على خطأ " حقيقي " .

وبالرغم من شعورنا بالفرق ، تظل للمفارقة قائمة ومعقولة . فكيف يكون للأحكام المختلفة ، التي صدرت في أزمته مختلفة ، موضوع مشترك على الإطلاق ؟ فإن لم يكن لها موضوع ، فأن يوجد إنن الفرق المفترض بين الصواب والخطأ ؟ وماذا نفعل مع هذا التناقض الظاهري ؟ .

ويأتى معنى يكون الرأي الخاص بفرد خاطئاً بصورة حقيقية ؟ إذ يجب أن يكون هناك خطأ حقيقي ، وإلا يفقد شكنا نفسه معناه ، ونعود ونقع في هذه القوضى ، ولا نستطيع إثبات صحة شكنا نفسه ، أو ما نستفسر عنه ، ولكن ومع ذلك كيف نشرح إمكانية الخطأ ؟

ويختص الفصل التالي بمعالجة هذه المسألة بدراسة تفصيلية . ولكننا الآن نغامر بعرض اقتراح لطها . وإن كنا نستسمح القارئ بالعودة إليها أخرى . والواقع أنها مسألة من المسائل الحرجة بالنسبة لكل موضوعات البحث . لأنه من خلالها تنتقل المثالية من مجرد افتراض نظري ، يعبر عن مسلمات ، إلى المثالية بوصفها مذهباً فلسفياً ، يستند

على أعمق أساس فكري ممكن ، وبالأخص على الفرق بين الصواب والخطأ . فتصبح مشكلتنا المنطقية كنزا للحقيقة المثالية . ولكننا الآن تقدم مجرد اقتراح ، ولا نطالب بالالتزام به أو الموافقة عليه .

عندما يقول فرد ما إن كل الأحكام لا تتساوى في درجة الصدق ، وأنها لا تتفق جميعا مع الموضوعات التي قد الاتفاق معها ، فإنه يضع افتراضا أو مسلمة ، يعتمد عليها كل تفكير أو نقاش ، وكل المسلمات التي سبق عرضها ، وفي الطم والأخلاق . وهذا الإفتراض هو : أن الاتفاق أو عدم الاتفاق بين أحكامه وموضوعاتها المقصورة أمر موجود ، وله معناه لدى فكر فعلى أو وعي ، يكون كل شيء فيه حاضرا ، وبالأخص الحكم والموضوع الذي عليه أن يتفق معه . لأن إذا كان لدى الفكر موضوعات ، توجد خارجه ، وعليه أن يتفق معها أو لا يتفق ، فإن هذه الموضوعات ، وهذا الاتفاق لا يمكن وجوده ، إلا إذا كان هناك فقط ، فكر يحوى كلا من الحكم والموضوع الذي يجب أن يتطابق معه ، ويجب أن يكون صلة هذا الفكر الشامل بفكرى وموضوعاته ، مثل صلة عقلي بالأفكار الجزئية المختلفة التي يقوم بتجسيدها وتوحيدها عند إصداره أى حكم من الأحكام المركبة . لأنه فقط بوجود مثل هذه الوحدة ، يستطيع هذا الفكر الأعلى مقارنة حكمى بموضوعه ، وبذلك يشكل العلاقة المتضمنة في صواب أو خطأ تفكيرى . وهكذا ، الفرض الشائع والقاتل بأن أى حكم من أحكامى ، يمكن أن يتطابق أو لا يتطابق مع موضوعه الحقيقى ، عندما يكون هذا الموضوع كائنا خارج فكرى ، فإن هذا الافتراض الذى لا تستطيع بنونه تكوين أى أحكام ، يحوى ضمنا الافتراض القاتل : إن كل وجود روحى أو مادى ، يكون موجودا وحاضرا بطبيعته الحقيقية ، لدى فكر نكى شامل ، ويكون عقلى ببساطة منه . ولئن كانت المثالية الذاتية ترى أن العقل لا يستطيع أن يهتم إلا بموضوعاته ، ولا ينظر إلا ما بداخله ، فتلك النظرة تؤدى إلى التطبيق والصدق والأخلاص ، وإستحالة وجود الصواب والخطأ . فإذا كان ما أتحدث عنه عبارة عن أفكارى ، فإن الموضوعات لن تكون إلا جزءا آخر من أفكارى ، ولا أستخدم الخطأ فى الحكم عليها ، مادمت أقصدها ، فضلا عن أن عمليات مثل النقد والرفض والبحث عن الحقيقة والشك ، تصبح عمليات لا قيمة لها ، ولكن إذا كان عقلى على صلة بفكر أعلى تماما مثلما تكون أفكارى الجزئية على صلة بالكل الذى أفكر فيه ، حيثئذ يمكن وجود الصواب والخطأ أى الصواب للموضوعى والخطأ للموضوعى ،

طالما أن فكرى وموضوعه ، والموضوع كما أتصوره وأفكر فيه ، وكما هو موجود بالفعل على حقيقة ، موجودون جميعا لدى فكر شامل كلى ، بوصفهما عناصر منه ، ويعيشان ويتحركان فيه ، ويستمدان وجودهما منه . ومثلما يكون لأفكارى وحدة تجمعها إلى حد ما ، كذلك يجب أن يفترض أن العقول وموضوعاتها تجتمع فى وحدة فى هذا الفكر الشامل . وعندما أقول لنفسى وبنوع من اليقين الذاتى ، بأن هذا الخط الذى أتصوره ، أقصر من ذلك الخط الآخر وإن أى قول غير ذلك يعتبر قولاً خاطئاً ، وكذلك عند قولى : إن كل الخطوط المستقيمة فى كل الأحوال ، هى أقصر المسافات بين طرفيها ، فإن كل هذه الأقوال ، لا تكون صابقة صدقاً موضوعياً ، وما يقابلها لا يكون خاطئاً بصورة موضوعية ، إلا إذا كان كل من عالم الخطوط المستقيمة الممكن ، وأفكارى عن هذا العالم ، أموراً معروفة لفكر أعلى وتشكل فى الحقيقة أجزاء أو عناصر " لفكر أعلى ، يستطيع أن يقارن ، مالا أستطيع مقارنته ، ويكون مركباً مما أراه عناصر مستقلة ويكتشف أكان فكرى صائباً أم خاطئاً .

كان ذلك هو الإطار العام للبرهان ، الذى نحاول به فى الفصل التالى من الكتاب ، أن نؤسس عليه ما يسمى بالمثالية الموضوعية أو المطلقة . وسوف نجد أن هذه النظرية التى عرضناها ، عبارة عن افتراض ضرورى ، لكل تفكير واضح ، ولتقديم إجابات عن المسائل المحيرة بالنسبة لطبيعة الفكر ، لا يستطيع أى فرض آخر تقديمها ، بنون الوقوع فى التناقض . وإن نستبدل المفهوم العلمى بهذا التصور الجديد للواقع . وإنما على العكس من ذلك ، فنلاحظ أن هذا التصور يفترض وجود الروح العلمى وجوداً مسبقاً ، وفى نفس الوقت يشبع حاجات هذه الروح العلمية ذاتها . فلن تقدم النظرية لنا أى تفسير مسبق لوقائع الخبرة ، وإنما تقدم لنا ما يجعل هذه الخبرة ممكنة . وتعد هذه النظرية التى نقدمها بوصفها التفسير المعقول الوحيد لطبيعة الحقيقة ، هى المذهب القائل بأن العالم يوجد فى فكر ما ، شامل وعارف لكل شئ ، وكلى ، وتوجد لديه العلاقات والحقائق ، ويستطيع تقدير أفكارنا الناقصة وله وفيه نحياء جميعاً ، ويمكن أن نؤكد أنه لا وجود لأى وجهة نظر أخرى ، تستطيع تقديم فلسفة ، أو أى مفهوم علمى معقول عن طبيعة الأشياء .

وربما يشتااق القارئ إلى المعرفة الحجة التي قد أبسنا عليها نظريتنا السابقة ، ولكن عليه الانتظار للفصل التالى فى هذا الكتاب . فنود أن نعرض عليه أولا بعض ملامح نظريتنا الدينية ، التى قد تظهر أو تترتب على إفتراضنا أو نظريتنا ، بعد إبراكها إبراكا واضحا .

إن العلاقة الغامضة بين الأفراد والعقل الكلى التى قد ظهرت فى عرضنا الأول لمذهبنا المثالى ، قد أصبحت واضحة ، بمعنى أن الأفراد يوجدون بوصفهم عناصر فى الفكر الكلى . وإن يصبح وجودهم مجرد أحلام يحلم بها كائن آخر ، وإنما وجود يمثل عنصرا فى حقيقة أعلى تضمهم جميعا . ولا تكون هذه الحقيقة الطيا مجرد قوة ، أو تنتج الأفراد بأن تحلم بهم ، وإنما تكمل وجودهم بوصفهم كائنات منفصلة ، لا تتحقق لهم الحقيقة العقلية الكاملة . وتلك هى النتيجة الأولى لنظريتنا .

ويتبع هذه النتيجة نتائج أخرى . فإذا هناك هناك مثلا ، حقيقة موضوعية للتصورات الأخلاقية ، فإن تلك الحقيقة تكون معروفة منذ الأزل لهذا الفكر الشامل . وإذا كانت هناك أفعال خلقية أو لا أخلاقية ، فإن كل هذه الأفعال ، تكون معروفة ومحكوم عليها ، من قبل هذا الفكر الواعى الحارى لكل شئ . ولذلك رأينا النبى " أيوب " يسعى لقاض عادل يعلم كل شئ ، ويقول عنه : " إنه يعرف الطريق الذى أسلكه " . لقد وضع أن هناك فكرا موضوعيا قائما منذ الأزل ، يقيم كل أفعالك الخيرة والشريرة . فثت جزء من الحياة الكلية . وأفكارك أجزاء من الكل .. وتشكل أفعالك عنصرا من عناصر الكون ، الذى يعرف القاضى العظيم كل جوانبه . إن كل شئ تفعله أو تفكر فيه ، يكون معروفا ومقدرا من قبل هذا الفكر المطلق ، الذى يحوى كل الحقائق الممكنة ، ولديه كل العلاقات الماضية والحاضرة والمستقبلية ، لكل كائن ممكن الوجود ، وكل الأفعال والأفكار المنتشرة والحاضرة فى كل مكان ، فإذا كانت هناك فضيلة عرفها ، كانت هناك رذيلة عرف نتائجها وقدرها .

وبإكتشافنا لهذه الحقيقة ، نستطيع التخلص من كل المسائل المتعلقة بهذه القوة ، أو حتى بالملائكة ، أو التبرير التاريخى لأفعال الله ، إن عالم الحياة الإلهية لن يصبح فى حقيقته العميقة قوة من القوى بل عارفا لا متناهايا ، يعرف كل القوى ، ويعلو فوقها جميعا يستطيع مبدأ خير التحقق فى عالم فاسد ، بل قاضى عادل قانر على تقدير العالم . وربما فى إكتشاف هذه الحقيقة وتأملها ، نشعر بالسكينة الدينية .

والحقيقة أنه في ضوء كل ذلك ، يمكن أن تظهر للمسلمات التي عرضناها في الفصل السابق ، ظهورا جديدا . فقد قلنا ، : إنها تعبر عن الشروط التي تلتزم بها في عملنا . فهي تعبيرات عن روح الولاء الشجاع للأعلى . لم تستطع أن تجد تحققا كاملا في الخبرة ولكنها لا تقاوم التحقق ، إذا ما جاء من مصدر أعلى . وهذا للذهب إذا ما استطعنا التوصل إليه ، فسوف يقدم لها تحقيقها الأعلى . وإن ينتهي أو يتوقف عملها ، بل تظل إلى الأبد ، القواعد التي نعمل بناء عليها ، بعد أن تكون قد إشتقت لنفسها طريقا واضحا ولم تعد مجرد قفزات في الظلام . فنرى أن عندما أفترض العلم المعقولية ، وأفترض الدين الخيرية ، بوصفهما الحقيقة الكامنة في قلب الأشياء ، وتمثلا جوهرها ، فإن كلا منهما على صواب في إفتراضه ويصبح لدينا السبب الكافي والواضح التمسك والإستمرار في القبول بكلا الافتراضين ، وتنظيم حياتنا طبقا لهما . إن مثل هذا النمط من الإيمان ، بات يشكل مصدرا لحياتنا ، ونستمد منه غذائنا ، ولكنه إيمان ذو أساس فلسفي .

تلتصق العفو من القارئ على هذه الوقفة الطويلة عند المثالية بوصفها مجرد مسلمة ، بينما مازال أمامنا مذهب خطير علينا سبر أغواره . والحقيقة أن سوء الفهم كان وراء محاولة تعاملنا مع المثالية كمجرد مسلمة ، نسعى لإثباتها إثباتا واضحا ، قبل المضي قدما في إقامة المثالية المطلقة ، بوصفها نظرية قابلة للبرهنة .

الفصل الحادى عشر

إمكانية الخطأ

لا يشعر بجوى القسوة إلا من كلبها كعاشق لكتوى بتار العشق الحويته»

جان جاك روسو - مفاهيم الجيدة

بعد أن توصلنا إلى النظرية ، والإطار العام للتأليل عليها يمكننا الآن السير قدما نحو مزيد من التفصيلات . فقد أصبح لدينا تصور لحجم الموضوعات التى علينا أن نتعامل معها . وشعرنا بالصعوبات التى تعترض طريق اليقين . واكتشفنا طريقا ولحدا مازال يمثل المخرج الوحيد لنا ، وهو طريق التسليم بما يتطلبه الوعى الخلقى . حول العالم ، ويقع وراء الخبرة . والحقيقة أن كثيرا من المفكرين منذ كانت قد بدا لهم أن تلك هو الطريق الوحيد للمتاح أمامنا . فعاشوا فى عالم الفشل ، وقالوا : بأن الشك يحيط بكل ما هو نظرى . ويجب على الإنسان أن يسلك كما لو كان العالم مؤيدا لحاجتنا الخلقية . ويجب أن يؤمن ، ويبدل الجهد ، ويخاطر من أجل الجائزة الكبرى . فإذا كان العالم ضد رغباتنا فعلينا ، ألا نعترف بذلك ، إلا بعد شعورنا بالامار الكامل . وإذا كان العالم الجاحد لا يهتم بفعالنا الخلقية ، فطينا أن نستمر فى تلك الأفعال ، حتى ندرك هذه الحقيقة . علينا أن نسلك كما لو كان يؤيد مطالبنا وحاجتنا الأخلاقية ، وخاصة تلك التى لا تحقق مصالحنا الشخصية ، وإنما تحقق الخير أذاته . تلك كانت وجهة نظر من يتأسس لينهم على مسلمات ما .

ونحن أيضا شعرنا أن مثل هذا الإيمان يعد إيماننا بئس . وعزمنا على القبول به ، إذ لم نجد أفضل منه . ولكننا لم نكن قانعين به . ففى إيماننا العصبية ، لا نشعر بعون للمسلمات . ونشعر بالقلق ، فالشر يبدو منتصرا دائما ، ولا أمل فى الحصول على الخير ، ولا نشعر بأى قيمة فى الكفاح من أجل تحقيقه ، ولذلك نرى أنه من الأفضل أن نحصل لأنفسنا على شيء أفضل من المسلمات . ولنا لم نتمكن من ذلك فلن نخفى الحقيقة .

فمن الأفضل لنا أن نحيا حياة اليأس ، ولا نحيا حياة ، نكذب فيها كذبا متعمدا تجاه أكثر أفكارنا عمقا . إن عدم نجاحنا في الوصول فلسفيا إلى ما هو أفضل ، لا يعنى أننا من دعاة الشر أو الرذائل ، لذلك علينا أن نحاول دائما أن نبدأ من جديد .

ولقد حاولنا واستطعنا في الفصل السابق ، أن نشكل لأنفسنا تصورا عاما ، لنتيجة لم نكن نتوقع الوصول إليها . لأنها انبثقت من قلب الشك ذاته . فلقد شككنا حتى بلغ بنا الشك أقصى مداه ، وفقدنا الثقة في كل شيء ، حتى بدا لنا فجأة أننا قد توصلنا إلى كنز ثمين لا يقدر بثمن . وكان لا يمكن أن نصل إليه بأى طريق آخر . فقد افترض شكنا ذاته ، أن الخطأ ممكن . وكان شكنا الواسع ، قد افترض الوجود الفعلى للشروط التى تجعل الخطأ ممكنا . ولابد أن تكون هذه الشروط التى تحدد إمكانية المنطقية للخطأ هى نفسها الحقيقة المطلقة . وهذا هو الكنز الذى ظهر لنا وسط كل أنواع الشك التى مارسناها . ولقد رأينا كم كانت ضخامة وقيمة هذا الكنز الذى كشفناه فى الأجزاء السابقة من بحثنا . وما علينا الآن إلا الاستمرار فى البحث عن المزيد . فنستوضح الغامض ، بعد أن اكتسبنا من المناقشات السابقة العزيمة ، وشعرنا بقيمة المحاولة .

ويجب أن ننبه القارئ ، إلى أن الطريق شائك وملىء بالصعاب . لأنه طريق من طرق البحث الفلسفى الصعبة . ولا نفرض أو نلزم الفرد باتباعه . إذا لم يكن لديه الرغبة المخلصة . ونأمل فى أن يعطى القارئ لهذا الفصل ، قدرا أكبر من الاهتمام ، حتى لا يشعر بمزيد من الملل الذى عاناه فى أثناء قراءة الأجزاء الأولى من الكتاب . ولا ينكر كاتب هذه السطور ، أن الجائزة الثمينة التى يأمل فى الحصول عليها ، كانت وراء تحمله مشقة طريق الوصول إليها .

- ١ -

وقبل الاستمرار فى بحثنا أود توضيح بعض الدوافع التى دفعتنى إليه . فلقد اتجه كاتب هذه السطور إلى دراسة النقد الكانطى ، وكتب ما يسمون «بالفلاسفة بعد كانط» ، لإعانتته على معرفة المبادئ العامة ، التى تشكل أساسا للمعرفة ، فما وجد إلا المشاكل القديمة والمعروفة ، فلا تستطيع التجربة فى حد ذاتها أن تولد اليقين تجاه المبادئ العامة . لذلك قال كانط أن علينا أن نطبق مبادئنا الخاصة على التجربة . فقد عرفنا

بمبدأ السببية ، لأنها أحد المبادئ الأساسية للعقل ، التي نرتب بها ونفسر بها تجاربنا . وما دمننا نفكر فى التجربة ، فإننا نفكر بها من خلال رابطة السبب والمسبب ، حتى نستطيع إدراكها ، فالسببية مسألة ضرورية لإدراك الأشياء . وقد سئل «كانط» ، لماذا فقط هذه المبادئ العقلية بالتحديد ، ألا توجد مبادئ أخرى ؟ فأجاب كانط «بأن ذلك لا يمكن تعليله» . ولكن لنفرض أننا لم نطبق هذه المبادئ على التجربة . أو أننا توقفنا عن التفكير فى التجربة ، بأنها مترابطة سببياً . فماذا يحدث إذن ؟ ، يجب كانط : لا نستطيع التوقف عن استخدام تلك المبادئ ، لأن التفكير الإنسانى ، تفرض طبيعته ، أن يلتزم بهذه المقولات والمبادئ الفكرية إلى الأبد» . ولكن كيف عرفت ذلك يا سيدى ؟ ، لماذا لا يستطيع المفكر أن يتبع طريقاً جديداً غير طريق المقولات فى يوم ما ؟ ، وما الذى يمنع فعلاً ، أن يأتى اليوم الذى يتم فيه اعتبار مبدأ السببية ، مبدأ غير ضرورى ، أو غير أساسى على الإطلاق ؟ أنعلم بصورة مسبقة أن مبادئنا العقلية ، يجب أن تظل هكذا إلى الأبد ؟ ، وإذا كان ذلك فى مقبورنا ، فماذا نفيد من معرفة ذلك ؟ .

وهكذا يتركنا كانط فى حال من الشك بالنسبة لأى مبادئ أساسية نستطيع أن نؤسس عليها أى معرفة يقينية عن العالم .

والآن دعنا نتعمق قليلاً . أمن الممكن وجود أى أحكام يقينية على الإطلاق ؟ ، إذا كان هناك من يسير على نهج كاتب هذه السطور ، ومارس الشك من خلال مراجعته لوجهة نظر كانط ، فإن موقفه ، يكون موقف من لا يقبل شيئاً دون فحص ونقد . «ويمكن تلخيصه كما يلى» إن النتيجة التى انتهى إليها كانط ، وهى أن كل أحكامنا ، ويوفر الحس مانتها . وبذلك يمكن اعتبار ضرورة أى حكم ، تتمثل فى القول بأن الاتحاد الحاضر بين الفكر والحس ، يؤدى إلى ظهور الأشياء . فإذا ما حدث تبدل فى صفات العقل أو طبيعة الحس ، تبدلت الحقيقة . فيكون كل حكم بالفعل حكماً صائفاً فى لحظة إصداره ، ولكنه لا يكون صائفاً بالضرورة فى لحظات أخرى ، وكل ما هنالك أننا نفترض مصداقيته فى هذه اللحظات الأخرى» . واستمراراً لوجهة النظر هذه «لا توجد وسيلة أخرى يستطيع بها العقل توحيد أحكامه والمحافظة على وحدتها من لحظة لأخرى ، إلا عن طريق المسلمات . فنحن نحيا فى الحاضر ، وفى هذه اللحظة ، وليس لدينا وسيلة نقرر بها صواب أو خطأ أحكامنا فى لحظات أخرى . فلا وجود للماضى أو للمستقبل فى هذه اللحظة الحاضرة ، ولكننا نسلم فقط أو نفترض وجودهما وبدون افتراضهما لا معنى لهما فى هذه اللحظة الحاضرة .

وعندما نتمسك بهذه النظرة ، فإن مؤلف هذه السطور يعترف بأنه لم يكن واضحا لديه دائما ، أكان من الممكن تسميته باسم مذهب نسبية الحقيقة أم لا . وربما كان من الممكن ولكي يتم تجنب تناقضات مذهب النسبية الكاملة ، أن يأخذ صيغة للمذهب القائل بأن حكم اللحظة الحاضرة ، يكون صائبا أو خاطئا ، بالنسبة للماضي الحقيقي ومستقبل ، ولكن ، مادام الإنسان محكوما باللحظات الحاضرة ، فإنه لا يستطيع مقارنة أحكامه بالواقع ، ليعرف أكانت صائفة أو خاطئة . وإذا كان مثل هذا التفسير يخلص المذهب من كثير من السخافات والتناقضات ، إلا أن كاتب هذه السطور ، يرى أن هذه النظرة تعبر دائما عن نفسها في صيغة مذهب النسبية الكاملة الحقيقة . ويقتنع في نفس الوقت بأن هذا المذهب لا معنى له ، وإن كان في وقت ما ، قد تصور مثلما تصور غيره من الناس ، أنه مذهب ذات قيمة فلسفية .

وعند تطبيق هذه النظرة على مبدأ العلاقات السببية ، بين كاتب هذه السطور ، بأننا نفترض دائما ، بل ونطلب باستمرار بدون أي أدلة ، أن الطبيعة تسير بصورة مطردة في المستقبل . وبإل على وجهة نظره «بأن طبيعة المستقبل لا تكون ضمن معطياتنا الحسية مثلها مثل أحداث الماضي . فتتخذ معطيات الحس والفكر في كل لحظة إتحادا جديدا ، حتى توفر لنا ، حكما جديدا وافترضا جديدا . والحكم الحاضر فقد ، هو ما يمكن تقديم الليل على مصداقيته . وافترضنا العلاقة السببية مجرد طريقة للنظر لعالم المعطيات الحسية الماضية والمستقبلية . وحتى يتم تجنب التفسيرات المتناقضة ، فإن مثل هذه المسلمات تعد عبارة عن محاولات لتنظيم وقائع الحس المستقلة ، لأننا ، لا نستقبل من التجربة ، أي سلسلة كاملة من وقائع الحس على الإطلاق ، وإنما وقائع مفردة من لحظة لأخرى ، والتي تصدر عنها أحكاما متفرقة أيضا . وكل ما عدا ذلك يجب علينا افتراضه ، وإلا لا وجود لهم . وهكذا وبهذه الصورة يبلغ الشك بكل من تبني هذه النظرة الفاحصة ، إلى أقصى مدى . فلا يستطيع الإنسان التأكيد إلا من اللحظة الحاضرة ، وكل ما عدا ذلك مجرد افتراضات .

وعند الوصول إلى هذه النقطة ، ومن قلب وأعماق هذا المذهب الشك ، وبذلك المرحلة من الشك ، التي قد بدت النظرة الوحيية التي عليه أن يتبناها ، ولو بصورة مؤقتة ، حلول كاتب هذه السطور للهروب يطرح سؤال جديد ، «إذا كان كل شيء ، لا يوجد في اللحظة الحاضرة ، يعد مشكوكا فيه ، فكيف يكون هذا الشك نفسه ممكنا ؟ . بهذا السؤال انتهت نسبية اللحظة الحاضرة . إذ ما هي الشروط التي تجعل الشك مدركا بصورة منطقية ؟ . إن هذه الشروط تجاوز حقيقة اللحظة الحاضرة . ويتضمن

الشك ، أن العبارة المشكوك فيها ربما تكون خاطئة . لذلك لدينا على الأقل حقيقة عامة واحدة مفترضة ، وهي «أن القول بأن كل شيء خارج محتوى اللحظة الحاضرة ، يكون قابلا للشك ، يعنى أننا قد نكون مخطئين في الحكم عليه . ولكن ماذا يعنى وجود خطأ ما ؟ هنا اكتسبت الإشكالية نوعا من الإثارة . وعندما حاول كاتب هذه السطور اقتحامها ، دخل في النقاش التالي .

- ٢ -

قبل البدء في فحصنا لطبيعة الخطأ ، نستسمح القارئ في إضافة نقطة توضيحية . أن صعوبة تراسلنا ، تكمن في أننا نقوم ببحث إمكانية موضوع بسيط وواضح وشائع جدا . وغالبا يكره الفهم العام مثل هذه الأمور ، لأنه يرى أنها أمور واضحة بذاتها منذ البداية . وربما قد يقبل الفهم العام أن يسأل عن وجود الله ، عن أن يسأل عن كيف هناك خطأ . أو عن كيف يكون الخطأ في أى موضوع ، أمرا ممكنا . ولكننا نطالب من الفهم العام أن يسير معنا حتى نرى النتيجة التى قد تنتج من هذا كله . ونؤكد للفهم العام أننا ، ليس لدينا أبنى شك في إمكانية الخطأ ، وتلك هي الصخرة الصلبة التى نقف عليها . لذلك يبدو سؤالنا متجاوزا للشك ، لأننا نسأل عن : كيف يكون الخطأ ممكنا . مجرد الشعور بالنفور من شيء ما ، أو قول ما ، ومع ذلك لا نوافق عادة على اعتبار الشعور بالنفور تعريفا مقنعا لما يقصده بالخطأ . قال «أدم سميث» في كتابه ، نظرية في العواطف الخلقية ^(١) ويتفق الفهم العام معه ، بأن من يستحسن أو لا يستحسن آراء الآخرين ، لا يعنى أكثر من مجرد ملاحظته لاتفاقهم أو عدم اتفاقهم معه . ومع ذلك لا يقبل أحد تعريفا للخطأ ، يقول «بأنه الرأي الذى لا أحبه ولا استحسنه شخصا» . إن طبيعة الخطأ محيرة . فالرأي العام سريعا ما يوافق على اعتبار القول الخاطئ ، لابد أن يظهر خاطئا ، لكل عقل سليم ، يكون عالما بحقائق الأمور . لذلك لا يعد النوق الفردى الذاتى كافيا لتعريف الخطأ ، وإلا كان هناك أنماط من الخطأ بعند العقول القريبة . فالعقل السليم هو العقل الوحيد الذى يقرر ، معتمدا على نوقه الخاص ، ما هو الخطأ في حالة معينة . ولكن ما هو هذا العقل العادى ؟ ، ومن هو القاضى صاحب العقل السليم ؟ وهنا قد يتغير نهج الفهم العام ويسير في اتجاه عكسى . أقول : إن هذا الرأي خاطئ . فماذا أعنى ؟ هل أقصد التعبير

Part I., sect. i., chap. iii., near the beginning .

(١)

عن عدم محبتي لهذا الرأي ؟ ، بالطبع أقصد أكثر من ذلك . إذ أقصد أنى يجب ألا أحب أو أقبل هذا الرأي . ولماذا يجب ألا أفعل ؟ ، لأن الشخص صاحب العقل المثالى عند رؤيته للوقائع المعطاة لن يتمسك بهذا الرأي أو يقبله ، ولكن من هو الشخص صاحب العقل المثالى السليم ؟ ، يجيب الفهم العام قائلا : إنه الشخص المثالى . أى الشخص المثالى الذى أتصوره . ولكن لماذا يكون الشخص المثالى الذى أتصوره ، هو المثال الحقيقى ؟ ، هل لأنى أحبه ؟ ، يجيب الفهم العام : بل لأنه القاضى المثالى الذى يرى أن عقله يبدو عقلا مثاليا . ولكن من هو القاضى المثالى ؟ ، وهكذا ينتقل الفهم العام من فكرة إلى أخرى . نون الوصول إلى شىء محدد .

وهكذا يتضح لنا أن الفهم العام . لا يعرف معنى الخطأ ، ويحتاج لمزيد من المعرفة حول هذا الموضوع . ويجب ألا ندعه يزعمنا ، بإصراره على أن الخطأ موجود ، والشك فيه يعد مضيعة للوقت . والحقيقة أنه لا يوجد من يشك فى ذلك ، ولكن نحن نسأل فقط ، عن كيف يوجد الخطأ ؟ وكيف يمكن أن يوجد ؟ .

لن نتجه فى طريقنا لإجابة هذا السؤال إلى وضع بديهية معينة أو مسلمة ، نبدأ بها . ثم نستدل منها عن ما يجب أن تكون عليه طبيعة الخطأ ، وإنما سنحاول استخدام كل وسيلة متاحة . فقد تلجأ للتحليل العام ، أو الأمثلة ، أو لمقارنة الحالات ، أى تلجأ لكل ما يمكن أن يرشدنا إلى معرفة طبيعة الخطأ ومعناه ، وماذا يتضمن . والقرار فى النهاية ، يعتمد على الحدس المباشر ، فهو الوحيد القادر على هدايتنا للوسيلة المناسبة .

لذلك ، قد نبدأ عند دراسة مشكلتنا إما بدراسة بعض تعريفات الخطأ ، أو ببعض الفئات الخاصة منه ، ثم نسأل : كيف يكون الخطأ فى هذه الحالة ، أو بذلك التعريف ممكن ؟ مادام الخطأ يكون ممكنا بصورة ما ، فإننا قد نستفسر أو نسأل عن : ما هى الشروط المنطقية التى تجعله ممكنا ؟ فنبدأ بعرض الافتراضات التى يضعها الفهم العام ، ليفسر بها إمكانية الخطأ ، ثم نبين عدم كفايتها . وتصبح النتيجة التى نصل إليها ، أن هذه الافتراضات العادية أو المألوفة للفهم العام ، تؤدي إلى استحالة الخطأ . أو أنها تحتاج إلى مزيد من الافتراضات . لذلك عندما نقول أن وجود الخطأ مستحيل ، فإننا نعنى فقط استحالة فى ظل هذه الفروض العادية للفهم العام . ولا بد من تكملة هذه الفروض العادية ، بفروض جديدة ، وهذا هو موضوع دراستنا . باختصار شديد يمكن تلخيص الوضع كما يلى : يعتبر الفهم العام حكما ما ، صائبا أو خاطئا ، تبعاً لصلته بموضوعه فقط ، وبصورة مستقلة عن أى حكم أو فكر آخر غير هذا الموضوع ، الذى جاء الحكم مشيراً إليه . فبالنسبة للفهم العام ، يكون كل حكم من الأحكام ، عبارة عن خلق مستقل ، يظهر بصورة منفصلة عن غيره من الأحكام ، ويسعى للاتفاق مع موضوعه . فإن حقق الاتفاق كان صائبا ، وإذا ما أخفق كان خاطئا . ولكن نلاحظ

أن هذه النظرة التي يقول بها الفهم العام ، تعد نظرة غير منطقية . فلا يستطيع الحكم أن يكون موضوع ، ويفشل في الاتفاق معه ، إلا إذا كان هذا الحكم جزءا من كيان عضوي من الفكر . ولا يكون للحكم أى موضوع خارج ذاته ، إذا كان هذا الحكم واقعة منفصلة بذاته . ولذلك يجب إكمال هذه القروض المسبقة للفهم العام ، أو إهمالها والتخلص منها . فإما لا وجود للخطأ ، أو أن كل الأحكام تكون صائبة أو خاطئة فقط بالنسبة لفكر شامل أعلى ، تفترض هذه الأحكام وجوده بصورة مسبقة ، ويظهر في النهاية بوصفه مفكرا شاملا لا متناهيا . وهذه النتيجة التي وصلنا إليها ، لم تظهر من موقف صوفي أو جاءت من وحى ، أو أنها ترتبت على مسلمة ، كنتك التي سلمنا بها في الفصل السابق ، وإنما ظهرت من تحليل منطقي بسيط لمعنى أحكامنا .

ولا يعتبر الفهم العام الخصم العنيد الوحيد لدعوانا ، بل هناك أصحاب هذا الفكر الذى أسلفنا الإشارة إليه ، وهو الفكر الذى يحاول أن يقنع نفسه ، ببعض العبارات الغامضة والمتناقضة ، فيقول «بأن ليس هناك فرق حقيقى بين الصواب والخطأ على الإطلاق ، وإنما هناك نوع من الرأى أو من الإجماع بين الناس عن وجود فرق ، بين ما اختاروا أن يعدون صوابا ، وما يعدونه خطأ» . ولقد حاول كاتب هذه السطور . كما بين من قبل أن يعتق هذه الوجهة من النظر فى المسلمات ، والتي سبق طرحها من قبل . فقد تأخذ هذه النظرة صيغة التعبير التالية : «إن الصواب والخطأ ، بالرغم من قابليتهما للتمييز ، فإننا نميزهما فقط من خلال مسلماتنا ، ماداما تنتميان للماضى والمستقبل» . فهذه النظرات ، بالرغم من عدم إنكارها لوجود الصواب وجودا حقيقيا ، فإنها تياس من الحصول على أى أحكام صائبة أو أى نوع من الصواب غير صواب اللحظة الحاضرة . من جهة أخرى يختلف مذهب النسبية الكاملة التى أسلفنا التعبير عنه ، عن مذهب الشك المطلق ، بل أنه حاول إنكار هذا الشك ، بإعلانه القول «بأن هناك خطأ ، يكون فى حد ذاته خطأ» . ولا يعد ذلك تعبيرا متواضعا عن الحدود الإنسانية ، بل عبارات لا معنى لها وغامضة ، فعندما قال الكريتي المشهود ، «إن كل أقوال الكريتيين فى جميع الحالات كاذبة» ، كان من الصعب بحض كلامه ، لأنه كلام لا معنى له . كذلك يكون الحال مع العبارة التى تعلن أن وجود الخطأ يكون بسبب خيال خاطئ، يتم الاعتقاد فيه . إذ لا يستطيع أى جمع من الناس أن يجعل الخطأ خطأ . لأننا قد نستطيع أن نكتشف الخطأ ، أو قد نرتكبه ، ولكن لا يمكن أن نخلقه . فعندما نرتكب خطأ ، فنحن لا نقول أكثر مما هو خاطئ بالفعل . وإذا كانت نظرتنا الشكية فى الفصول السابقة ، تبدو أنها تعتبر الصواب والخطأ مجرد موضوعات لمسلماتنا ،

فقد كان ذلك بسبب أننا في حالة الشك التي كنا نعيشها ، كان الصواب الحقيقي والخطأ الحقيقي ، عن أي ماض حقيقي أو مستقبل حقيقي ، مسألة خارج قدراتنا ، ولا نستطيع الوصول إليهما ، لذلك كان علينا أن نتقنع بالمسلمات . ولكن ليس هناك أي شك على الإطلاق في أن الخطأ الحقيقي موجود .

وعلى ذلك يتضح أن أكثر مذاهب الشك تطرفا ، يعتمد على مجموعة من المسلمات . فإذا قلت أنه لا توجد تقود في هذه الحافظة الكائنة هناك ، فأننا نفترض وجود الحافظة ، حتى أجعل هذا الشك المقصود ممكنا . فإذا لم توجد الحافظة هناك ، فإن إثبات أو إنكار احتوائها على تقود ، تعد مسألة لا معنى لها . وهكذا إذا كانت الحافظة التي أتحدث عنها ، خيال من اختراعي ، فإن الشك عن ما إذا كان بها تقود ، يوصفها حافظة موجودة بالفعل ، يعد شكا لا معنى له . ويمكن الخطأ الحقيقي في هذه الحالة ، في إفتراض وجود الحافظة نلتها . ولكن إذا ما تركت الشك الذي بدأت به أو أثرته في البداية ، وتقدمت خطوة للشك في الوجود الحقيقي للحافظة ذاتها ، فإني أفترض أيضا في هذه الحالة ، وجود غرفة ، أو أي مكان آخر ، أو العالم ، حتى يصبح لسؤالي عن : ما إذا كان الحافظة وجود أم لا في هذه الغرفة أو ذلك العالم . ولكن إذا ما سرت قلما في الشك وشككت في وجود أي عالم هناك خارج عقلي ، فمأنا يعني شكى في هذه الحالة ؟ إذا كان له أن يظل شكا حقيقيا وذات معنى ، فلا بد أن يكون شكا في موضوع أمامه ، لذلك يبدو أنه لابد أن يفترض نظاما للوجود ، يحتوى على عنصرين على الأقل ، الأول فكري الخاص عن وجود عالم ، والثاني بيئة فارغة لهذا الفكر ، التي لا يوجد بها عالم . ولكن هذه البيئة الفارغة التي أخطأ فكري في افتراض طبيعتها واعتبرها عالما ، مأنا تكون ؟ ، من المؤكد أنه إذا أردنا لهذا الشك معنى ، فعلينا فحص هذه الفكرة ، وإليك فالشك المطلق يكون معلوما بالافتراضات .

ولقد كان أفلاطون أول مفكر أوروبي ناقش هذه المشكلة في محاضرة تياتيتوس^(١) حيث قال سقراط في إجابته عن التعريف التلني للمعرفة ، والذي صاغه تياتيتوس ، وبالتحديد تعريفه لها بأنها الرأي الصحيح : إن الصعوبة التي يواجهها دائما ، هي معرفة كيف يكون الرأي خاطئا . وإذا كانت النتيجة التي انتهى إليها أفلاطون غير محللة ، فإن إثارة المسألة برمتها كانت لها قيمتها . وإن نستطيع في حالتنا هذه أن نفعل أكثر من طلب العون من فكر هذا اليوناني العظيم ، حتى يتقننا من ورطتنا ، ويبين لنا الطبيعة الحق للخطأ .

(١) Plato, Th., p. 189 dqq.

لقد اتفق للناطق على أن الأفكار وحدها وفي حد ذاتها ، والمستقلة عن الأحكام لا تكون صادقة أو كاذبة . فالحكم فقط يمكن أن يكون خاطئاً . وإذا قيل بخطأ في عملية عقلية ، فإن الخطأ يكمن في حكم ما ، أو في غموض هذا الحكم . فالمغالطة هي عبارة عن حكم خاطئ ، بأن نتيجة معينة تنتج من مقدمات معينة . لذلك غالباً ما يتم تعريف الخطأ ، بأنه حكم لا يتفق مع موضوعه . ويلاحظ أن هذا التعريف واضح تماماً ، إلا بالنسبة لشيء واحد ، هو مسالة العلاقة المفترضة بين الحكم وموضوعه . يفترض التعريف بمتى الوضوح ، أن للحكم موضوعاً ما ، يستطيع أن يتفق أو لا يتفق معه . وإن يصعب فهم المقصود بالاتفاق ، إذا فهمنا المقصود بالموضوع والملكية لهذا الموضوع المتضمنة في ضمير الملكية للغائب . فما المقصود بكلمة موضوعه ؟ ، وسريعا ما تظهر الصعوبات المتضمنة في هذه العبارة بمجرد تدقيق النظر إليها . فتؤلا موضوع الحكم المقصود في هذه العبارة ، لا يفترض أن يكون هو الذات أو موضوع القضية أو المحمول . إنما يكون شيئاً خارج الحكم . وله طبيعته الخاصة . وذلك فضلا عن أن ليس هناك موضوع واحد لكل الأحكام ، فالموضوعات عديدة . ولكن من بين كل هذه الموضوعات اللاتهامية للمكة والقطعية ، يتبقى الحكم بطريقة ما موضوعه . لذلك لكي يكون للحكم موضوع ما ، لابد من وجود شيء ما في الحكم ، يبين له الموضوع الخارجي الذي عليه أن يتتبعه بوصفه موضوعاً له . ولكن هذا الشيء الذي يمكن أن يرشد الحكم لموضوعه ، لا يمكن أن يكون إلا القصد الذي يصابي الحكم . فلا يكون للحكم موضوع ما غير مقصود منه . ولا يطابق الحكم دائماً إلا الموضوع الذي يرغب التطبيق معه . ولكن ماهية القصد ، هي معرفة ما يقصده الفرد . فمثلاً لا يستطيع الفرد مثلاً أن يقصد فعلاً ما ، أو أي نتيجة من نتائج ، إلا إذا كان على علم بها جميعاً . فلا يمكن أن يقال : إني أقصد تحقيق النتائج العرضية أو البعيدة أو حتى المباشرة لأي عمل أقوم به ، إلا إذا كنت على يقين من حدوثها بعد القيام به ، بل ويعد ذلك ضرورياً من وجهة نظر القضاة والمحامين ، حتى أعد مستولاً عن أفعالي وعن نتائج هذه الأفعال . كذلك نلاحظ جميعاً ، أنه من المفيد من الناحية العملية ، أن نرى خطأ أحكام الآخرين ، عندما نفهم منهم ، أنهم قد يؤثرون إلى نتائج قد لا نستحسنها أو نوافق عليها . ويوافق الرأي العام على القول بأن إذا لم يكن الفرد يفكر في الموضوع الذي يفترض أنه يفكر فيه ، فإنه لا يرتكب أي خطأ حقيقي مجرد فشله في الاتفاق مع الموضوع الذي أفكر أنا فيه . وفي عرضنا لقصة الفارسين ، نلاحظ أن قيام

أحدهما بالحكم بخطأ الآخر ، فذلك بسبب أن كلا منهما ، يجعل نزع الآخر ، مطابقا لنفس النزع الذى يفكر فيه هو نفسه . وفى الحقيقة أنه لا يمكن الحكم بخطأ أى منها ، إلا إذا كان حكمه خاطئا بالنسبة للنزع الذى قصد أن يجعله موضوعا لتفكيره .

إن خلاصة الموقف ، نقول : إن الأحكام تخطئ فقط ، عند عدم اتفاقها مع موضوعها المقصود ، ولا تستطيع أن تقصد موضوعا ما ، إلا إذا كان هذا الموضوع معروفا للفكر الذى يقوم بإصدار الحكم . وتلك هى النتيجة النهائية لوجهة نظر الفهم العام . ولكن فى هذه الحالة ، يمكن القول بأن الحكم لا يكون خاطئا ، إلا إذا كان معروفا أنه خاطئ . وإذا أردنا صياغة ذلك فى صورة قياس فإنها تكون كالتالى :

«كل شئ يقصد يكون معروفا ، ويكون موضوع الحكم الخاطئ معروفا أيضا ، إذن موضوع الحكم الخاطئ يكون شيئا معروفا . أو لا يمكن الخطأ إلا فيما هو معروف .»

ولا نستطيع أن نقتنع بما قد يجب به الفهم العام ، واتهامنا بأننا نستخدم كلمة «معروف» فى القياس الذى وضعناه استخداما غامضا ومبهما ، فموضوع الحكم الخاطئ يكون معروفا بالقدر الذى يسمح بتكوين هذا الموضوع ، ولكنه لا يمنع وقوع الخطأ فى الحكم عليه . وإذا كان ذلك هو الوضع الحقيقى أو الصورة الصحيحة للحالة ، فإنها ليست واضحة بذاتها ، بل على العكس ، فلا تمثل حلا للإشكال بقدر ما تعبر عن الإشكال ذاته . فحسب إبراهيم الفهم العام ، لا يكون موضوع الحكم ، كائننا خارج عالم الفهم العام ، بكل وقائعه المتداخلة ووحده . وإنما على العكس من ذلك ، يكون موضوع أى حكم عبارة عن جزء من العالم المدرك الحاضر ، أو جانب أو عنصر من الواقع المفترض ، الذى يتم اقتطاعه أو الاعتماد عليه من أجل ذلك الحكم فقط . ويمكن لهذا الجزء اللحظى من الحقيقة ، أن يكون حاضرا فى أى لحظة من لحظات الفكر ، بوصفه موضوعا لحكم مفرد . والآن ويعد هذا التفسير لوجهة نظر الفهم العام ، بات من الصعب شرح كيف لهذا الجزء المختار بصورة تعسفية ، أن يظل هناك مجال للقول بمعرفة جزئية ، تكون كافية لأن تقدم للحكم موضوعه ، ولا تكون كافية لأن تؤمن لهذا الحكم بقتله ومصداقيته . فأستطيع أن أفشل فى إصابة الهدف ، الذى أكون قد صوبت بندقيتى إليه ، لأن اختيار الهدف وإصابته فعلا مختلفان تماما ، ولكن عند إصدار الحكم ، لا يمكن الفصل بين اختيار الموضوع ومعرفته ، وإذا كان من الممكن حل هذه الصعوبة ، فإننا نحاول فى هذا المقام ، عرضها أولا وبيان مدى شذوئها .

ولتوضيح هذه الصعوبة بمثال نألفه دائما ، ننكر تلك الحالة التي نتحدث فيها عن الأشياء التي نفضلها ، ونحكم عليها طبقا لنوقتنا الخاص ، مثل الاستمتاع برحلة ما ، أو بمذاق وطعم الزيتون ، أو الشعور بالراحة في غرفة معينة ، والتي عندما نحاول أن نعبر عن كيف نشعر بها ، تعبيرا صادقا ومخلصا ، لا يمكن أن نخطأ في حكمنا عليها . لأن هذه الأشياء تبدو لنا كما هي في ذاتها . والشك في صدقنا في هذه الحالات ، يشبه شك طالب الفلك ، الذي يتعجب ويتساءل ، عن : أكان النجم الذي أطلق عليه علماء الفلك اسم «أورانس» هو «أورانس» بالفعل أم هو شيء آخر . وطبعاً لا يتقدم العلم كثيراً ، ولن يخطأ طالما أنه يهتم باكتشاف أسماء النجوم . ولكن سؤالنا الآن هو كيف يمكن للأحكام التي تخطئ ، أو ، أن تختلف الأحكام الخاطئة في طبيعتها عن تلك التي لا يمكن أن تكون خاطئة على الإطلاق ؟ وعن تلك التي لا نخطئ فيها ؟ فإذا كان كل علماء الفلك على صواب في حالة اتفاقهم على تسمية «أورانس» «هامتي دامتى» ، فلماذا لا تكون كل الأحكام على نفس الصورة؟ وما دام يختار الحكم موضوعه الخاص ، ولا يكون له إلا باختياره الخاص ، فكيف يمكن القول إن في الأحكام الخاطئة يكون الحكم على علاقة جزئية بموضوعه ؟ .

مرة أخرى ولتوضيح جانب آخر من هذه الصعوبة ، نلاحظ أنه لا يستحيل الخطأ فقط في الموضوعات المعروفة معرفة جيدة ، وإنما نلاحظ استحالة أيضاً ، إذا ما تجنبنا التناقض الذاتي ، في الموضوعات غير المعروفة لنا . والتي نجهلها . وبالرغم من التقديس الديني الذي يتحدث به بعضهم عن «غير القابل للمعرفة» ، فإنه من الواضح عدم قدرة أي إنسان على إصدار أحكام خاطئة بدون الوقوع في التناقض الذاتي . لأن الأحكام المتسقة عن ما هو «غير قابل للمعرفة» ، تكون بالضرورة خالية من المعنى أو لا معنى لها . وكونها لا معنى لها ، فإنها لا يمكن أن تكون خاطئة . فمثلاً لا يستطيع الفرد أن يقول : إن «غير القابل للمعرفة» يشن حرباً على فرنسا ، أو يضع البقع الشمسية ، أو يكون المرشح الجديد للرئاسة ، لأنه ذلك يمثل نوعاً من التناقض الذاتي لأن إذا ما قام «غير القابل للمعرفة» بفعل أي شيء من تلك الأشياء ، فإنه لم يعد «غير قابل للمعرفة» ، وإنما يصبح أما المعروف أو «المكشوف عنه» . ولكن إذا حاولت تجنب التناقض الذاتي ، فلن تستطيع الخطأ في «غير القابل للمعرفة» . لأنه ليس إلا صديقاً «أبراكادابرا» أي كلمة بدون معنى ، ولا يمكن أن يكون لها معنى . لذلك إذا قلت إن «غير القابل للمعرفة» يحيا في الخيال أو إنه «هامتي دامتى» ، فإنني أتحدث عن لا شيء ، ولا معنى لحديثي ، ولذا لا أستطيع ارتكاب أخطاء في أحكامي . فلا يكون الكلام الفارغ أو الخالي من المعنى

خاطئاً ، إلا عندما يقع المتحدث في التناقض الذاتى . وإذا ما تم تجنب التناقض الذاتى ، لا يمكن وصف الحديث الخالى من المعنى بأنه خاطئ ، لأنه لن يكون له موضوع خارج ذاته ، يكون ملزماً بالاتفاق معه . ولكن بالنسبة لهذه الأمثلة عن الجانب الآخر للصعوبة ، ألا يكون موضوع حكم ما ، غير معروف لهذا الحكم ؟ فكى تكون على خطأ فى تطبيق رمز ما ، لابد أن يكون لديك الرمز الذى يرمز لشيء ما . ولكن مادام الشيء «المرموز له» ، غير معروف من خلال الرمز ، فكيف يرمز له بهذا الرمز ذاته ؟ ، ألا يكون مثل «غير القابل للمعرفة» خارج الفكر تماماً ، لذلك لا يستطيع أحد أن يفكر فيه ولا يستطيع على الأقل أن يخطئ فيه ؟ ولكن من جهة أخرى ، مادام الشيء المرموز له ، معروفاً من خلال الرمز ، فلماذا لا يكون معروفاً ، ويتم الحكم بصحته ؟ ، الواقع أن كل ذلك يتضمن المسألة القديمة الخاصة بطبيعة الرموز . فنشعر بأن معانى الرموز ، تكون أوسع بكثير مما نعرفه عنهم بالفعل ، فكيف يحدث ذلك ؟ ، صحيح أن كل ذلك يكون ممكناً بالفعل ، ولكن كيف ؟

- ٤ -

ولكى نتقل إلى التعرف على جانب جديد من جوانب مشكلتنا ، دعنا نحاول إجراء نوع من الوصف السيكلوجى للحكم بوصفه «حالة عقلية» . وننظر للحكم بوصفه واقعة تحدث فى فكر أى إنسان . فإذا حاولنا وصف الحكم ، بأنه مجرد حادثة ، ويدون أن نسأل عن متى حدثت ؟ فإننا قد نجد به ثلاثة عناصر ، تشبه تلك التى وصفها «أوبرفنج» فى تعريفه المشهور للحكم ، «بأنه الوعى بالصنق الموضوعى لوحدة ذاتية من الأفكار» . هذه العناصر الثلاثة هى : الموضوع ^(١) (الفكرى) ، المصحوب بنوع من حب الاستطلاع عنه ، ثم المحمول ، المصحوب بالإحساس بقيمته ، لإشباع جانب من جوانب الفضول حول الموضوع . ثم الشعور بالنقص أو بالاحتياج ، والذى نشعر من خلاله ، بأن قيمة هذا الفعل لا تكمن فى ذاته وحدة ، بل فى اتفائه مع ما وراءه ، أو مع الذى يوجد هناك بوصفه الموضوع الذى ينطق عليه .

والحقيقة أن هذا التحليل لا يفسر الصعوبة ، بقدر ما يزيد من غموضها ، ولكن ربما بإجراء المزيد من التحليل تزداد درجة وضوحها . فإذا كنا لا نستطيع الحصول على الموضوع الكامل ، فقد يمكن الحصول على معرفة صحيحة لطبيعة الخطأ . فدعنا نستمر فى التحليل ونسير به خطوة إلى الأمام .

(١) المقصود هنا «موضوع» القضية المنطقية ترمز له بالموضوع «الفكرى» - (الترجم) .

إن الحكم فى صورته التقليدية ، ويوصفه حالة عقلية ، يبدأ بشعورنا بنوع من الوعى الناقص أو غير المستقر نسبيا ، وبوجود ما أطلقنا عليه «فكرة - الموضوع» . وعادة ما يكون هذا الموضوع الفكرى مصحوبا بنوع من الانتباه ، الذى يهدف إلى إكماله ، بجعله أكثر ارتباطا بالحياة العقلية الواضحة . ولا تتحقق هذه الحياة العقلية الواضحة للموضوع ، إلا بارتباطه بفكرة المحمول . فإذا كان فعل الانتباه ناجحا ، فإن الموضوع يزداد وضوحا فى الوعى ، «يصبح أكثر ارتباطا بالأفكار والحالات العقلية الأخرى ، وتتحقق للموضوع المسرفة التى كانت تنقصه قبل حدوث فعل الحكم . ولا يتأتى ذلك إلا بوحشته بالمحمول . كل هذا يكون مصحوبا . بما أطلقنا عليه الشعور بالنقص أو بالاحتياج . إذ يشعر الحكم بأنه يحتاج لموضوع ما ، يماثل ، أو يعد نموذجا لهذه الوحدة بين الموضوع والمحمول ، أو لهذه الوحدة الحاضرة من الأفكار ، وبهذه الطريقة نستطيع شرح كيف يكون الحكم ، كما ورد فى تعريف «أوبرفج» .

والواقع أن مسألة إكمال فكرة «الموضوع» بفكرة «المحمول» ، وائتى تتم فى الحكم ، مسألة لا يهتم بها إلا الفرد الذى يمارس الحكم ، فما هى إلا ظاهرة عقلية . ولكن مسألة صدق الحكم أو كنبه فيجب النظر لها بالنسبة للموضوع غير المحدد ، والذى أطلقنا عليه الإحساس بالاحتياج أو بالنقص الذى يصاحب الحكم . والحقيقة أنه نأبرا ما يكون موضوع الحكم واضحا وضوحا كاملا ، لأنه لى يتحقق له مثل هذا الوضوح الكامل ، لابد من حدوث سلسلة لا نهائية من الأحكام . ومع ذلك ، وبالنسبة للحكم الواحد ، لا يكون الموضوع ، سواء كان واضحا أو غير واضح ، موضوعا ، إلا إذا كان الشعور بالاحتياج قد قام بتحديدته وتعيينه . ولا يكون الحكم صائبا أو كائبا إلا بالنسبة لهذا الموضوع غير المحدد . إن «قصد الاتفاق» مع الموضوع يكون كامنا فى الشعور بالاعتماد على الموضوع وبالاحتياج له ، ويظل هذا القصد غير مكتمل مثل الموضوع ذاته . فبطريقة ما يقصد هذا الحكم المفرد الناقص الاتفاق مع هذا الموضوع الغامض .

فإذا كانت هذه طبيعة الحكم ، فكيف يوصف الحكم بالكذب أو يسمى حكما كائبا ؟ ، فبوصفه مجرد وحدة سيكولوجية من الأفكار ، لا يكون صائبا أو كائبا ، وبوصفه مصحوبا بالشعور بالحاجة لموضوع ، فإنه يكون كائبا ، إذا لم يتفق مع موضوعه الناقص التحديد ، ولكن كما قد وضع سابقا ، الموضوع الوحيد الذى يتوفر للحكم ، هو هذا الموضوع الناقص التحديد . ويحتاج الحكم للاتفاق معه ويقتر ما هو محدد

منه فى هذه اللحظة . ومادام لم يتحدد بصورة كاملة ، فإنه لا يكون موضوعا لهذا الحكم على الإطلاق ، وإنما موضوع لحكم آخر . ولا يستطيع المرء معرفة ماذا يتضمن الحكم فى حالة ، ما إذا كان الشعور الناقص بالحاجة للموضوع ، شعورا مكتملا وليس ناقصا . وربما يمكن القول بأن هذه الحالة تشبه شعور الفرد بعلم معرفة كم عدد المدن التى قد تنشأ حول بركة كوتتها مياه الأمطار ، فى حالة تحول هذه البركة الصغيرة إلى بحيرة كبيرة . إن غموض موضوع الحكم المفرد لا يجعل الحكم كائنا ، بل غالبا ما يكون هذا الحكم حكما صائقا ، إذا كان حكما مخلصا .

وقد يعترض معترض علينا ، بأننا أهملنا فى وصفنا للحكم ، العلاقة الوثيقة والمتبادلة بين الأحكام المختلفة . فالفكر وحدة عضوية واحدة . ولا يمكن وصف الحكم بأنه حكم خاطئ فى معزل عن علاقته بالأحكام الأخرى ، وبالأستناد إلى علاقته بموضوعه «ناقص التحديد» فقط . ولا يكون الحكم حكما خاطئا إلا إذا كان يقع ضمن مجموعة من الأحكام المتعلقة بموضوع واحد . ولا تظهر إمكانية الخطأ إلا إذا كان بين الأحكام نوع من الوحدة العضوية . والحقيقة أننا لا نرفض ذلك القول ، بل نؤكد أننا قد ننتهى إلى النتيجة ذاتها . ولكن هدفنا الآن ، أن نبين أن الافتراض الشائع ، بأن الحكم موضوعه الخاص ، الذى يثبت صوابه أو عدم صوابه ، بصرف النظر عن صلته بالأحكام الأخرى المتعلقة بنفس الموضوع ، يعد افتراضا متناقضا ، ويؤدى إلى نوع من الصعوبة . فلا نستطيع أن نرى كيف يكون ممكنا ، أن يفشل الحكم فى الاتفاق مع موضوعه المختار ، أو الذى قصد اختياره بنفسه . ولكى يمكن تغطية الموضوع بصورة كاملة ، يجب علينا دراسة فئات معينة من الأخطاء بنوع من التفصيل ، ونبين كيف نتحقق من صحة موقف الفهم العام من هذه الأخطاء ، ومن صحة أو خطأ فرضه المسبق ، بأن الخطأ لا يكون ممكنا ، إلا إذا كان الموضوع غير حاضر فى العقل ، وبأن الحكم يمكن أن يكون موضوعه ، حاضرا حضورا جزئيا للعقل . وعند اختيارنا لفئات الأخطاء وضعنا فى اعتبارنا اختيارها وتصنيفها تبعا لتعريفات الفهم العام . والفروض التى أقامها عليها . حتى نبين أنها مؤدية إلى الصعوبة . ولن نحاول تفسير سبب وضع هذه الفروض ، وإنما نكتفى بعرضها فقط .

ونود أن نلفت انتباه القارئ ، إلى أن دراستنا لنماذج معينة من الأخطاء ، لا تعنى نقصا فى نظريتنا العامة ، فالعام هو ما نسعى له ، وعندما ندرس هذه الفئات من الأحكام الخاطئة لا نهذف إلى بيان استحالة تفسيرها بصورة خاصة ، وإنما نهذف

إلى إثبات استحالة الخطأ عموماً في ظل الفروض الحالية للفهم العام ، والحاجة إلى فروض جديدة . وقد تكون هذه الفئة من الأخطاء أو تلك ، من الفئات التي تتصف بنسبية الأحكام ، ولكن وصف الأحكام كلها بالنسبية الكاملة مسألة تتضمن خطأ وتتاقضا ذاتياً ، ولا تتفق مع طبيعة الأشياء . إن أى فرض يتحدث عن النسبية الكاملة بالنسبة للخطأ ، يجب أن يفسح المجال لفرض جديد . ومرادنا في كل الأمثلة التي نسوقها ، أن نبين استحالة التخلص من الصعوبة المتعلقة بالأخطاء ، والتي تؤدي إلى استحالتها ، بدون وضع بعض الفروض الجديدة .

- ٥ -

الفئة الأولى من الأخطاء هي الفئة المتعلقة بالحالات العقلية للجار . ودعنا نفترض جدلاً وجود الجار . فنحن لا نهتم هنا بوحدة الآن ، وإنما بعرض الصعوبات المتعلقة بطبيعة الخطأ . ويمكن القول بأنه إذا لم يكن الجار موجوداً ، فإن طبيعة الخطأ الكامنة في حكمنا بوجوده ، تتضمن تقريباً نفس الصعوبات . لذلك نفضل البدء بافتراض أننا نحن وجيراننا نوجد بوصفنا أفراداً مستقلين ، ونسأل كيف يمكن أن نخطئ في حكمنا على عقول وأفكار جيراننا .

لنسأل أولاً من هو جارى ؟ في من المؤكد وبناء على افتراضنا ، وعلى الفروض التي عرضناها في أثناء مناقشة الجزء الأخلاقي من هذا البحث ، لا تُعتبر فكرة من بين أفكارى ، جزءاً من تفكيرى . فهو ليس موضوعى ، وإنما طبقاً لعبارة الأستاذ «كليفورد» مطرود خارج أفكارى . إنه ليس شيئاً فى أحلامى ، مثلاً لا يكون لى وجود فى أحلامه . ومع ذلك أقوم بإصدار أحكام عنه ، ويقوم هو أيضاً بإصدار أحكام عني . وعندما أقوم بالحكم عليه ، أفعل ذلك بالنسبة لمجموعة من الأفكار التي أقوم بتشكيلها بنفسى عنه ، وأدعى بأنها تنوب عنه . فهناك فى عقلى صورة أو رمز من إبداعى الخاص ، أو طيف من خيالى ، ينوب عنه ، وكل ما أقوله عن الحياة الباطنية ، يشير مباشرة إلى هذا النائب . ولقد قالت الفلسفة الأسكتلندية الكثير عن ما أسمته المعرفة المباشرة أو الحاضرة للموضوعات فى مقابل المعرفة التمثيلية لها . ولكن لا يستطيع أكثر الفلاسفة الأسكتلنديين تعصبا ، أن يقول : إنه ليس لدى ، كما يقول الفهم العام ، إلا معرفة تمثيلية لأفكار جارى ومشاعره . فذلك هو النوع الوحيد

من المعرفة ، الذى يعتبره الفهم العام ممكنا لى . أما كيف أعرف وجود هذا الكائن الخارجى . فإنها مسألة لا تعنينا الآن . إننا نلاحظ فقط أن صعوبةنا عن الخطأ تظهر لنا فى صورة جديدة . إذ كيف أصدر حكما خاطئا عن جارى مادام ، تبعا لوجهة نظر الفهم العام ، غير موجود حتى ولو بصورة جزئية ضمن أفكارى ؟ كيف أقصد هذا الجار بوصفه موضوعا لفكرى ، وهو لم يكن موجودا فى أى لحظة بوصفه موضوعا من بين موضوعاتى الفكرية على الإطلاق ؟ .

ربما لا تبدو المشكلة واضحة لكل فرد منا ، فدعنا نزيد من توضيحها بالمثال التالى ، عن وجود ستة أفراد داخل أى حوار يتم بين فريدين . فإذا كان «جون» و «توماس» يتحدثان معا ، فإنه يكون هناك كل من «جون» و «توماس» الحقيقين ، والصورتين الممثلتين لهما ، وأفكار كل منهما عن الآخر . دعنا ندرس أربعة أفراد فقط ، وبالتحديد «جون الحقيقى» ، و «توماس الحقيقى» ، و «جون» كما يدركه «توماس» ، و «توماس» كما يدركه «جون» . فعندما يحكم «جون» فى أى «توماس» يفكر ؟ من الواضح أنه يفكر فى ذلك الذى يمكن أن يكون موضوعا من موضوعات فكره ، أى فى «توماس» كما يدركه . والآن فى أى «توماس» يمكن أن نخطئ ؟ أهو «توماس» الذى يتصوره ؟ بالطبع لا ، لأنه يعرفه جيدا . وإيرাকে «لتوماس» ، أو الصورة التى شكلها عنه ، من إنشائه ، وما يقرر وجوده ، يكون موجودا بالنسبة له . إذن هل يخطئ فى «توماس الواقعى» ؟ بالطبع لا ، لأن تبعا لوجهة نظر الفهم العام ، أنه ليس له أى صلة «بتوماس الواقعى» ، لأنه لم يكن جزءا من تفكيره أو موضوعا من بين موضوعاته الفكرية على الإطلاق . قد يقول قائل هنا ، بأن هناك مغالطة معينة فى هذا الاستنتاج ، مادامنا ندرك تماما وعلى ثقة بأن «جون» يمكن أن يصدر حكما خاطئا عن «توماس الحقيقى» . من الواضح طبعا أنه يستطيع أن يخطئ فى حكمه على «توماس» ، وهناك نوع من المغالطة ، إلا أننا لسنا مسئولين عنها ذلك أن الفهم العام هو المسئول عن وجودها ، مادام يصر على أن «توماس» لم يكن فى أى لحظة من ضمن الموضوعات الفكرية «لجون» ، ومع ذلك يستطيع «جون» أن يخطئ فى الحكم عليه . فكيف يمكن أن نزيل هذه المغالطة ؟

ربما يقال إننا قد وضعنا تعريفا ضيقا جدا للموضوع . ولابد من وجود تعريف آخر ، يقدم حلا للإشكال . الحقيقة أن المسألة لا تتعلق بالتعريف ، بقدر ما تتعلق بإصرار الفهم العام على أن الموضوعات توجد خارج عقولنا . لذلك هناك طريق واحد يفرض نفسه كحل للمشكلة ، وهو أنه إذا ما قمت بإصدار حكم ما ، وكان هناك كائن آخر ، يستطيع أن يرى كلام من الحكم الذى أصدرته ، والموضوع الخارجى هناك ، ويرى أيضا

عدم تشابه الحكم مع الموضوع ، فإن هذا الكائن يستطيع القول بأن الحكم الذي أصدرته ، يعد حكماً خاطئاً . فإذا استطاع «توماس» أن يعرف أفكار «جون» عنه ، فإنه حينئذ من الممكن أن يدرك خطأ «جون» . وهذا هو المقصود بالخطأ في تفكير «جون» .

ولكن يجب أن نلاحظ أن مجرد عدم اتفاق فكر ما مع موضوع ما ، لا يجعل هذا الفكر خاطئاً . فالحكم يجب ألا يتفق مع الموضوع الذي اختاره . فإذا كان «توماس» غير موجود في أي لحظة من اللحظات ، ضمن أفكار «جون» ، فكيف يستطيع «جون» اختيار «توماس» الواقعي بوصفه موضوعاً لحكمه ؟ ، فإذا ما حكمت بوجود مقلمة في هذه الحجرة ، وكانت هناك حجرة ثانية ، تشبه الحجرة الأولى في كل شيء ، ما عدا وجود المقلمة بها ، فمع أي شيء لا يتفق حكمي هل يستطيع من ينظر للغرفة الثانية أن يحكم بأن حكمي خاطئ ؟ إنني لم أقصد تلك المقلمة : الموجودة في الغرفة الثانية ، بل هذه الموجودة هنا في الغرفة الأولى ، وربما لا أعرف شيئاً عن المقلمة الأخرى ، ولم تكن ضمن الموضوعات التي أفكر فيها ، ولذلك لا أستطيع أن أصدر حكماً خاطئاً عنها . كذلك لنفرض وجود «توماس» الواقعي خارج فكر «جون» وتصانف تشابهه مع «توماس» المثالي الذي يتصوره «جون» ، فيما عدا بعض الأفكار أو المشاعر التي ينسبها «جون» «لصورة توماس» التي يتصورها ، فهل يجعل ذلك فكرة «جون» عن «توماس» فكرة خاطئة ؟ ، بالطبع لا يمكن أن تكون خاطئة ، لأن «جون» عندما تحدث عن «توماس» ، لم يتحدث إلا عن «توماس» المثالي ، أو عن الصورة التي لديه عن «توماس» . و «توماس» الحقيقي هو الغرفة الثانية الذي لا يعرف «جون» عنها شيئاً ، هو الجانب الآخر للدرع ، الذي لم يستطع «جون» إدراكه . إن «توماس» الذي يتحدث عنه ، ما هو إلا الصورة التي لديه عنه ، والتي قد شكلها بنفسه . وهذه الصورة هي التي يستطيع الحكم عليها ، والتفكير فيها ، وقد تكون أحكامه متسقة ومتوافقة معها أو غير متفقة وأما «توماس» الحقيقي ، أو الشخص الكائن هناك ، فإن «جون» لا يستطيع حياله شيئاً . إن «توماس» الحقيقي لم يكن في أي لحظة موضوعاً لحكمه ، فكيف يخطئ فيما ليس موضوعاً من بين موضوعات فكرة ؟

قد يظهر من يجيبنا بأن ذلك شيء منافي للعقل . فمن المؤكد أن «جون» و «توماس» يتعاملان مع الصورة التي يكونها كل منهما عن الآخر ، ومن المؤكد أن ذلك ما يجعل أي منهما قد يخطئ في حقيقته عن الشخص الحقيقي لأي منهما . والدليل علي أنهما يستطيعان الخطأ ، دليل بسيط . لنفترض أن هناك مراقباً ، فرداً ثالثاً ، يدرك كلا من «جون» و «توماس» إدراكاً مباشراً ، لدرجة أنه يمكن القول ، إنه يشملهما معاً ، بوصفهما جزءاً من كيانه . عندئذ يستطيع مقارنة حكم «جون» عن «توماس» ، أو حكم «توماس» عن «جون» ،

فإذا ما رأى تطابق صورة «توماس» لدى «جون» ، مع «توماس الحقيقي» كان حكم «جون» حكماً صادقاً ، وإذا لم تتطابق الصورة التي لديه مع «توماس الحقيقي» ، كانت كل أفكار «جون» عن «توماس» أفكاراً خاطئة . وذلك يفسر المقصود بقدره «جون» على أن يخطئ في أحكامه عن «توماس» .

والحقيقة أن هذا التفسير يعد مناسباً تماماً بالنسبة لغايته ، وسوف نحتاجه مرة ثانية فيما بعد . ولكن بالنسبة للصعوبة التي نتحدث عنها الآن لا نستطيع أن نكتفى به لأننا لا نريد أن نعرف الحكم الذي قد يصدره مفكر ثالث يحوى هذين الفريقين ، وأنهما مجرد عنصرين من عناصره ، ولا استقلال بينهما . وذلك لأننا بدأنا مع افتراض الفهم العام . بأن كلا من «جون» و «توماس» ، فردان مفضلان ، ولم يكونا في أى لحظة من اللحظات ، صورتين أو فكرتين في فكر كائن ثالث . حقيقة قد تتخلى عن هذا الافتراض فيما بعد . ولكن بالنسبة للحالة الراهنة ، علينا أن نتمسك به . وهكذا ، حكم «جون» عن «توماس» ، والذي افترضنا أنه حكم على «توماس الحقيقي» المستقل في وجوده ، قد تحول وصار مجرد حكم على فكرة «جون» عن «توماس» أو «صورة توماس» لدى «جون» . ولكن لا تكون الأحكام خاطئة ، إلا إذا تعارضت مع موضوعاتها المقصودة ، ولم تتفق معها . فماذا يكون موضوع حكم «جون» ، عندما يقوم بالتفكير في «توماس» ؟ ، من الواضح أنه ليس «توماس الحقيقي» ، لأنه لا يمكن أن يكون موضوعاً في عقل إنسان آخر ، بل صورة «توماس» . وكون أن موضوع «جون الحقيقي» هو «صورة توماس» ، فإنه لا يستطيع إذا كان مخلصاً في أفكاره وواعياً بما يقصده عند حديثه عن «توماس» ، أن يفشل في التوفيق بين أحكامه والصورة التي لديه . وباختصار بناء على هذا الفرض الأساسي ، يعتبر كلاً من «جون» و «توماس» كائنين منفصلين ، ولا يستطيع أن يكون أى منهما جزءاً من فكر الآخر . وينوب عن كل منهما صورة ، يقوم بصنعها كل فرد منهما ، ولا يقصد أيّاً منهما غير هذه الصورة التي كونها ، عندما يقوم بالتفكير أو بإصدار حكم عن الفرد الآخر . لأنه إذا لم يعبر المرء في حديثه عن ما يجول في خاطره ، يكون حديثه لا معنى له .

وهكذا يكون كل من جون وتوماس ، من وجهة نظر الفهم العام ، مثل مجموعة من الغريباء . لا يعرف أى منهما شيئاً عن الآخر . وربما يمكن القول بأن سؤالك لفرد أعمى عن الألوان ، طالبا منه الحكم بصحة أو خطأ مركب معين من الألوان ، يشبه سؤالك لكل من جون وتوماس ، بإصدار أحكام عن بعضهما ، فمن وجهة نظر الفهم العام أن الفرد الأعمى يستطيع تريد أحكاماً صائبة أو خاطئة عن ألوان معينة ، ولكنه لا يستطيع أن يخطئ في حكمه على ألوان لا يعرف عنها شيئاً ، وكذلك قد تكون على استعداد للقول

بأن الكلب يستطيع أن يخطئ رائحة السيارات المنتشرة في الطريق السريع ، ولكن يمكنك أيضا أن تؤكد أنك لا تستطيع الخطأ في الحكم عليها ، لأنك لا تشم رائحتها . ويستطيع عالم الرياضة ، طبقا لوجهة نظر الفهم العام ، أن يخطئ في استدلاله وبرهنته على معادلة رياضية معينة ، بينما لا يستطيع إنسان الغابة أو البدائي ارتكاب مثل هذا الخطأ ، لأنه لا يعلم شيئا عن هذه المعادلة . والآن كيف يمكن أن يخطئ كل من «جون» وتوماس في كل منهما على الآخر ، في حين أن أيا منهما لم يكن حاضرا حضورا مباشرا في فكر الآخر ، تماما مثل عدم معرفة الأعمى للألوان ، وعدم معرفة صاحب الكلب لرائحة السيارات ، وعدم معرفة الإنسان البدائي لخصائص المعادلات ، يؤكد لنا الفهم العام أن كلا منهما يستطيع أن يخطئ في حكمه على الآخر ، وأن مثل هذا الخطأ أمر شائع وموجود ، ولكنه يرفض تفسيره وتوضيحه بالرغم من إقراره بوجوده .

ويتضح تناقض موقف الفهم العام ، ونتائجه في الحالة التالية . يكون حلم ما حلما زائفا ، مادام يحوى الحكم بأن الأشياء كذا وكذا توجد منفصلة ومستقلة عنا ، ولكنه على الأقل مائنا نتحدث في أحلامنا عن الموضوعات كما نذكرها ، فإننا نصير أحكاما صحيحة . ولكن ألا تكون الحياة الفعلية لأحكامنا عن كائنات فعلية مثلنا ، تشبه الحلم الذى يجب أن تناظره أشياء أو مناظر حقيقية أو حدث معين في العالم ؟ . الحقيقة أن مثل هذه المناظرة بين الحلم والواقع ، لن تجعل الحلم صحيحا أو خاطئا . وإنما تكون مجرد صيغة عارضة ، أو مناظرة يمكن أن يلاحظها ملاحظ خارجي ، ولكن من المؤكد أن الحالم لا يفكر في الموضوعات الخارجية ، وإنما يفكر في الأشياء التي يتصورها في حلمه . ولكن ألا يكون «توماس» هكذا ، وهكذا فقط ، في فكر «جون» ، أى كما لو كان «جون» قد حلم ، أو تصانف أن حلم بوجود «توماس» ، والذي يبدو لأى مراقب من الخارج أنه شبيه «بتوماس الحقيقي» ، ألا يكون شبح «توماس» أو «توماس الصورة» ، الموضوع المباشر الوحيد لدى «جون» ، شيئا فعليا في فكر «جون» ؟ . أليكون إذن «توماس الواقعي» المستقل موضوعا لدى «جون» بأى معنى ؟

مرة ثانية دعنا نفترض وجود فرلين ، قد تم حبسهما منذ ولادتهما في غرفتين مستقلتين . ويستطيع كل فرد منهما ، بوسيلة ضوئية معينة أو فانوس ، أن يعرض على جدار غرفة الفرد الآخر وفي فترات زمنية معينة ، سلسلة من الصور . ولكنه لا يستطيع معرفة تلك الصور التي يقوم بعرضها على جدار الغرفة الأخرى ، ولا يعرف أيضا أى شيء عن هذه الحجرة الأخرى ، إلا من خلال ما يراه من صورها على جدار غرفته .

ولنفترض أنهما قد ظلا هكذا إلى الأبد . فيرى أحدهما ، وليكن (أ) على جدار غرفته صورا ، تشبه إلى حد ما ، ما يكون قد شاهده في غرفته هو نفسه في أوقات أخرى . ولكنه يدرك أنها مجرد صور ، تمثل ما يحدث في الغرفة الأخرى ، ويدرك أنها تشبه غرفته . فبدأ يهتم بهذه الصور ، وقام بفحصها وتأملها ، وتتبا بتغيراتها المستقبلية ، فأصدر أحكاما عنها . واكتشف وسيلة ما للتأثير فيها ، وإن كان لا يعلم تفصيلاتها ، ويستطيع أن يحدث بها ، تغيرات في الصور التي تحدث على جدار غرفة الفرد الثاني (ب) ، والتي تؤدي بدورها إلى حدوث تغييرات وتؤثر في الصور التي ينتجها الفرد الثاني (ب) . على جدار غرفة الفرد الأول (أ) . فإذا ما حدث ذلك يستطيع الفرد الأول (أ) أن يقول أنه قد أجرى اتصالا مع «الغرفة الصورة» أو مع الغرفة التي يتصورها . وأن الفرد الثاني (ب) يحيا مع الصور التي تصدرها له غرفة الفرد الأول (أ) . فإذا ما تم التقدم خطوة في فروضنا ، وافترضنا . بأن ليس هناك أى وسيلة اتصال بين الفردين ، وأنهما محبوسان وليس هناك أى موضوعات أخرى أمامهما ، إلا أفكارهما والصور المتغيرة على جدار غرفتيهما . فهل يؤثر في على مصداقية الأحكام التي تصدرها الفرد الأول (أ) ، هل يمكن أن يجعلها صادقة أو كاذبة ؟ وحتى إذا افترضنا أن الفرد الأول (أ) ، كان قادرا على أن يتحكم في الصور التي تظهر على جدار غرفته ، وبوسيلة ما يستطيع بها ، أن يبدل في الصور التي يحدثها على جدار غرفة الفرد الثاني (ب) ، بطريقة لا شعورية ، فإنه لا يمكن القول بأن الفرد الأول لديه معرفة عن الفرد الثاني الحقيقي أو عن غرفته الحقيقية ، ولذلك ، لا يستطيع أن يصدر أحكاما خاطئة على الغرفة الثانية ، لأنه لم يفكر فيها ، ولم تكن ضمن موضوعات فكرة على الإطلاق . فيكون مثل الحال ، لا يستطيع أن يفكر إلا في الصور التي على جدار غرفته . وعندما يحاول ردهم إلى علة خارجية ، فإنه لا يقصد بتلك العلة ، الفرد الثاني الواقعي أو غرفته الحقيقية ، لأنه لم يحلم إطلاقا بهذا الفرد الثاني الحقيقي ، وإنما حلم فقط بالصور التي تظهر على جدار غرفته ، ويتفسيراته لها . لذلك لا يستطيع إطلاقا أى أحكام خاطئة عن غرفة الرجل الثاني ، تماما مثل الإنسان البدائي لا يستطيع أن يخطئ في حساب التفاضل والتكامل .

إذا كان هناك عالم في الفضاء ، يشبه العالم الذي نحيا فيه ، وتحدث فيه نفس الأحداث التي تحدث في عالمنا ، فإن أحكامنا التي نقوم بإصدارها عن عالمنا ، لا يمكن أن تنطبق عليه ، لأننا لا نقصده عند الحكم ، بل نقصد هذا العالم الذي نحيا فيه .

فلماذا لا تكون العلاقة بين «توماس» الصورة وتوماس الحقيقي ، تشبه العلاقة بين عالمنا والعالم الثانى الكامن هناك ، ولماذا لا تكون مثل العلاقة بين تصور (أ) للغرفة التى يسكنها الفرد الثانى (ب) وغرفة (ب) الحقيقية بالفعل ؟ فلا يعرف أى فرد منهما عن الغرفة الحقيقية للآخر شيئا ، وكل ما يعرفه هو الصور التى تظهر على جدار غرفته . ولا يستطيع أن يصدر أحكاما صابقة كاذبة ، إلا عن الصور أما للغرف الحقيقية فإن أيا منها لا يكون لديه أننى فكرة يمكن أن تساعد على إصدار حكم خاطئ ، لأنه لم يغادر الغرفة التى يحيا بها عند ولادته ، ولم تكن الغرفة الأخرى فكرة من بين أفكاره فى أى لحظة من اللحظات .

الحقيقة أن هناك سببا واحدا وراء فشلنا فى إدراك هذه الواقعة إدراكا واضحا وهو أننا نميل دائما ، لرؤية المسألة من وجهة نظر فرد ثالث ، بدلا من رؤيتها من وجهة نظر أى فرد من الفردين (أ) و (ب) أنفسهما . فإذا استطاع الفرد الأول أن يخرج من غرفته ، ويرى غرفة الفرد الثانى ، فإنه يستطيع القول «إن صورته كانت صورة صحيحة أو العكس» . ولكن بالنسبة للحالة المفترضة ، لا يستطيع الفرد الأول أن يغادر الغرفة ، وأن يرى غرفة الفرد الثانى إطلاقا ، ولم يشاهد إلا الصور التى تظهر على جدار غرفته ، لأنه لم يغادرها أبدا . لذلك لا يكون لديه موضوعات لأحكامه ، إلا الصور التى يراها على جدار غرفته ، وبالتالي لا تكون لديه القدرة على إصدار أحكام خاطئة على الغرفة الحقيقية للفرد الثانى ، تماما مثل الفرد الذى ولد كفيفا ، لا يستطيع الحكم ، أو إصدار أحكام خاطئة عن الألوان .

إن العلاقة بين الفردين (أ) و (ب) ، المسجونين منذ ولادتهما ، تشبه العلاقة التى سبق أن تحدثنا عنها وافترضنا قيامها بين أى فردين مستقلين من الناس . فإذا لم تكن فى يوم من الأيام ، ضمن أفكارى أو فى عقلى ، وإنما مجرد الصورة التى أرسمها لك فى فكرى ، فإن وضعى يشبه الفرد الأول (أ) ، عندما يشاهد صور الغرفة الثانية للفرد (ب) على جدار غرفته . ومهما تحدثت عنك ، أو فما كان حديثى إلا عن صورتك ، وعن فكرتى عنك ، والتى ليس لها أى علاقة بحقيقتك الواقعية ذاتها ، ولذا يظل كل من «جون» وتوماس محبوسا فى سجنه . يفكر كل منهما فى صورة الآخر ، ولا يستطيع معرفة الشخص الحقيقى له . وإن يمكن أن يعرفا مدى صدق صورة كل منهما عن الآخر ، إلا إذا كان هنا شخص ثالث يشملهما ويحويهما معا ، ويستطيع أن يقارن الصورة بالفرد الحقيقى ، ولا يستطيع أى فرد منهما أن تكون لديه فكرة صابقة أو كاذبة عن الآخر ، إلا من خلال هذا الفكر الشامل الذى يحويهما معا .

والواقع ، أن مثل هذه النتيجة التي توصلنا إليها ، قد تعد غريبة إلى حد ما بالنسبة لفكرنا اليومي ، لأننا في حياتنا اليومية ، نعتمد على نظرتين مختلفتين ومتناقضتين للعلاقة بين الكائنات الواعية . فمن جهة ينظر إليها بوصفها كائنات منفصلة مستقلة عن بعضها البعض ، أو كما قال عنها الأستاذ «كليفورد» كائنات مطرودة يطرد بعضها بعضا . ومن جهة أخرى ، نتحدث عنها كما لو كان أى واحد منهم يستطيع أن يعرف أفكار الآخر ، أو يصبح جزءا من أفكاره ، أو كما لو كان بإمكان أي فرد منهم ، بالرغم من استقلاله الذاتى ، أن يصبح موضوعا في فكر الآخر . فلا عجب ، أننا بمثل هذه الفروض المتناقضة عن طبيعة علاقاتنا مع جيراننا ، نجد من السهل علينا إصدار أحكام متناقضة عن طبيعة الخطأ . والواقع أن هناك صلة بين هذا التناقض الذى يقع فيه الفهم والوهم الأخلاقى الذى سبق أن أطلقنا عليه وهم الأنانية . وتوضيح هذه الصلة ، قد يفيدنا فى أكثر من مجال .

- ٦ -

ننتقل إلى فئة أخرى من الحالات ، بعد فشل محاولتنا لفهم إمكانية الخطأ من خلال الفئة السابقة ، وتعتبر هذه الفئة الجديدة أبسط من الفئة السابقة من الأخطاء ، لأنها تطرق بأخطائنا فى أمور الواقع وهى مسائل واضحة تماما فى طبيعتها . وطالما أن هذه الفئة من الأخطاء هي الأهم من الناحية العملية ، فإننا ما نستطيع التخلص من المسائل الدقيقة التى قد عانينا منها فى الفئة السابقة من الأخطاء . ولقد لوحظ أن الأخطاء المتعلقة بالموضوعات المادية ، ويقوانين الطبيعة ، وبالتاريخ ، وبالمستقبل تشبه أخطاها بالنسبة للخبرات الفعلية أو الممكنة . إذ نتوقع أو نفترض ، أن خبرة ما معينة ، أو فى ظل ظروف معينة ، قد تتحول لتصبح مختلفة عما تم افتراضه أو توقعه . فمادامت خبراتنا التى لا نحياها الآن ، تعتبر وقاع موضوعية ، وقابلة للتعريف الواضح ، فإنه قد يبدو أن الخطأ فى الحكم عليها يبدو أمرا سهلا إدراكه .

ولكن سريعا ما نصاب مرة أخرى بالشعور بخيبة الأمل واليأس . إذ أن الأخطاء فى مسائل الخبرة وموضوعاتها ، مسألة شائعة . لنأخذ حالة الخطأ فى حائنة مستقبلية متوقعة . فماذا نقصد بالمستقبل ؟ ، وكيف نتعرف على زمن معين فيه ؟ إن هذين السؤالين يلقيان بنا فى بحر من المشكلات المتعلقة بطبيعة الزمن نفسه . فعندما أقول إن هذا أو ذاك سوف يكون كذا وكذا فى لحظة مستقبلية ، أفترض وقائع معينة لا

تكون حاضرة في الوعي في هذه اللحظة الآتية . وبالرغم من أنها وقائع قريبة ، ليس لها وجود على الإطلاق ، فإنني أفترض قدرتي على الخطأ في الحكم عليها . إن اللا وجود المنسوب إليها نوع خاص من اللا وجود ، ويتطلب مني تأكيدات وإثباتات . فإذا فشلت في إثبات الطبيعة الحقة لهذا «الواقع اللا موجود» ، أكون قد ارتكبت خطأ ، ولا يفرض في تلك الحالة ، أن أقوالى وأحكامى ، سوف تصبح فيما بعد خاطئة أو قد وإنما يفرض أيضا أنها خاطئة الآن ، حتى وإن كان الواقع الذى قد تتفق معه ، لا يحدث إلا بعد عدة قرون في المستقبل . وبالرغم من ذلك ، لا يعبر هذا المثال عن الصعوبة كلها . فدائما ما افترض أيضا أن خطأ تنبؤ ما ، يمكن أن يكشف ، عندما يحين الوقت الذى يفشل فيه التنبؤ في التحقق ، فحينئذ أفترض قدرتي على النظر إلى الوراء وإلى أحداث الماضى وأقول : لقد كنت قد تنبأت بحوث كذا وكذا في هذه اللحظة ، ولقد مضت هذه اللحظة ، ولم يحدث ما توقعت ، بل وحدث عكس ما توقعت . ولكن هل أستطيع في الحقيقة القيام بمثل هذه المقارنة ؟ ، وهل المقارنة ممكنة التحقق ؟ لأنه عندما يحدث الحدث ، لا يكون التوقع موجودا . إن هذين النمطين من الفكر مختلفان . وهناك انفصال بين التوقع والخبرة الفعلية ، لأن لكل منهما زمانه . فكيف استحضرها معا ، وأجمع بينهما مقارنا ، كما لو كان لهما نفس الموضوع ؟ ولا يمكن الركون إلى الذاكرة ، لأنه يمكن طرح نفس السؤال بالنسبة للذاكرة وعلاقتها بالفكر الحاضر . فكيف يمكن المقارنة بين فكر مضى وفكر حاضر ، لنرى ما بينهما من صلة ؟ لقد عاش الفكر الماضى لحظته ، وكانت له أفكاره وتصوراته عن المستقبل الخاص به . فكيف تستطيع أن تحكم ، بأن التصور الذى وضعه الفكر المتوقع في الماضى ، بالنسبة للحظة المستقبلية يكون مطابقا مع التصور الذى قد وضعه الفكر الحاضر لهذه اللحظة الحاضرة ، بحيث يجعل هاتين اللحظتين لحظة واحدة ؟ إننا هنا باختصار شديد ، قد افترضنا وجود فكرتين مختلفتين ، فكرة عن مستقبل متوقع حدوثه ، وفكرة عن خبرة حاضرة معيشة ، وافترضنا أيضا أنهما منفصلتان زمنيا ، لا ينتميان لوعى واحد على الإطلاق . فكيف يمكن القول بأنهما ينتميان لنفس اللحظة على الإطلاق ؟ كيف يعقل القول بتطابقهما ؟ وأخيرا كيف لمستقبل لم يتحقق بعد ، أن يكون موضوعا حقيقيا لأى فكر كان ، وكيف ، يمكن لأى لحظة لاحقة أو مستقبلية أن تتطابق معه ؟

إن أى فكريا يتعلق بالحاضر ينفصل عن الفكر الذى حدث في الماضى ، تماما مثل انفصال «جون» عن «توماس» . فكل منهما لا يقصد إلا الموضوع الذى يفكر فيه . فكيف يمكن أن يكون لهما موضوع مشترك ؟ أليس هناك اختلاف بينهما ، ولكل منهما

قصده الخاص ؟ ولكن لكي نجعل وجود الأخطاء في أمور الواقع وجودا منطقيا ، يجب أن نفترض افتراضات غير منطقية ، حتى يبدو هذان النمطان المختلفان من الفكر نمطا واحدا ، ويقصدان موضوعا واحدا . وتلك هي الصعوبة التي تواجهنا في الفئة الثانية من حالات الخطأ .

- ٧ -

الواقع أن هناك الكثير من المشكلات التي تتعلق بطبيعته الخطأ ، منهما ما هو عام ومنهما ما يتعلق بفئة معينة من الأخطاء . وقد يشعر القارئ ، بنوع من الإحباط ، فلا يرى إمكانية لوجود الأخطاء ، بل ويؤكد عدم وجودهما وجودا مبررا . أقلم يسد التناقض الذي وصفنا به أحكامنا كل ثغرة لنا ، حتى بدت أحكامنا مستحيلة ؟ فإذا كان كل حكم من الأحكام محكوم بدائرة مغلقة من الفكر بحكم طبيعته ، وبدون أي صلة بالخارج ، فهل يستطيع أن يأتي من ينسب إليه موضوعا خارجيا ؟ ربما يكون هناك مخرج لنا من هذه الصعوبة ، يتمثل في القول بأن الأحكام لا تكون صائقة أو كاذبة خارج ذاتها ، وما هي إلا أحكام ذاتية ، لا تحدث إلا داخل الذات .

نريد من القارئ أن يلقي نظرة أخيرة على هذه الصورة الجيدة لمذهب النسبية الكاملة ، والتي يحاول المذهب بها ، أن يقدم حلا لتلك الصعوبة . يقول المذهب «كل حكم على شاكلة (أ) يكون (ب) يتفق ولا يستطيع أن يطابق إلا موضوعه الخاص ، الذي يكون حاضرا في ذهن عند إصداره . ولا يستطيع أن يتفق أو لا يتفق مع أي موضوع خارجي . لأنه يقف وحده مع موضوعه الخاص . ولا يمكن أن يكون صائقا أو كاذبا خارج ذاته . ويحقق كل مقاصده ، إذا جاء متفقا مع ما يكون حاضرا في ذهن لحظة ظهوره والتفكير فيه . ولا يمكن وصف أحكامنا بالصواب أو الخطأ إلا بهذا المعنى فقط» .

وبالرغم من أن هذا الاقتراح ، قد يقدم حلا للصعوبة ، فإنه لا يخلو من التناقض إن الفكر القائل بأن الحكم لا يكون صائبا خارج ذاته ، أيكون هو نفسه صائبا خارج ذاته أم لا ؟ إذا كان صائقا خارج ذاته ، بات لدينا إمكانية وجود حقيقة أخرى ، غير تلك الحقيقة النسبية أو الذاتية . وإذا كان خاطئا ، بات لدينا أيضا خطأ موضوعي .

وأما إذا كان أو خاطئاً ، فإن مذهب النسبية ذاته لا يعد حقيقياً أو مذهباً صحيحاً على الإطلاق ؟ فقد يضع فرد ما فكرة عن عالم من الأحكام المنفصلة ، ثم يقول «كلا منها يتعامل مع موضوعه الخاص فقط ، ولا يوجد أى نوع من الوحدة التي يمكن أن تجعلها أحكاماً صادقة أو خاطئة» . ومع ذلك يجب أن يظل هذا العالم الذي تصوره الفرد العالم الحقيقي . وإلا لن يكون هناك أى معنى لمذهب النسبية . ومهما حاول المرء البحث عن حل لذلك الموقف ، فإنه واقع فى الدور المنطقي لا محالة . إن الخطأ يجب أن يكون حقيقياً وموجوداً ، وتنظيم الفهم العام للأحكام الخاطئة وعلاقات بعضها ببعض لا يمكن أن يجعلها أحكاماً حقيقية ولذلك لم يظهر لنا مخرج حتى الآن من تلك الصعوبة .

ويجب أن ندرك أن حديثاً ينصب على كل الأخطاء . وربما كان من الممكن حل تلك الصعوبة إذا كان الأمر يتطرق بفئة واحدة من الأخطاء . إذ قد يقول قائل : إن هذه الفئة تقع ضمن الفئات التي يمكن أن تستبعد إمكانية الحكم عليها بالصواب والخطأ . ولكن مثل هذه الحجة لا تقدم حلاً لمشكلتنا ، لأننا نتحدث عن خاصية تلازم كل الأحكام الخاطئة ، وعلى كل خطأ ممكن . وباختصار شديد ، أما أن ليس هناك أى إمكانية للخطأ ، وإما أنه من الممكن وجود قدر لا نهائى من الأخطاء . لأن بالنسبة للإمكانات اللانتهائية للفكر ، إما أن يخلو الفكر كله من أى إمكانية للخطأ ، وإما أن يقابل كل صواب ممكن قدر لا نهائى من الأخطاء . وهذا القدر اللانتهائى مرتبط ببحثنا . فاما النسبية الكاملة للصواب والخطأ ، فهي البديل المطروح أمامنا . والنسبية الكاملة تتضمن تناقضاً ذاتياً .

وهكذا قد طرّقنا كل الطرق ، ولم نجد فى أى منها حلاً لصعوبتنا . فهل نترك الموضوع كله ، ونسقط المسألة من حسابنا ، ونكتفى بالقول ، إن الخطأ موجود وواضح ، ولكن يستعصى على التعريف وإذا كان هذا الوضع يسعد معظم الناس ، فإن الفلسفة النقدية ، لا تعرف مشكلة فكرية ليس لها حل . إن ما نحتاج إليه هنا هو الصبر والتأمل . والثقة فى الوصول إلى حل ما . والحقيقة أن الحل ليس بعيداً كما نتصور ، بل هو قريب ونحتك به ونشير إليه دائماً طيلة بحثنا . فعندما شرحنا كيف يستطيع المرء أن يخطئ فى الحكم على أفكار جادة . اقترحنا فى حالة «جون» و«توماس» ، أن يكونا حاضرين وموجودين فى فكر مفكر ثالث يحويها معا . واعتراضنا على هذا الاقتراح ، بأنه يتعارض مع الفرض المسبق الطبيعى بأنهما كائنان مستقلان فى الوجود . ولكن من جهة أخرى ، نلاحظ أنه بناء على هذا الفرض الطبيعى المسبق لا يمكن لأى ذات منهما أن تكون موضوعاً لفكر الذات الأخرى على الإطلاق ، ولذلك

يستحيل الخطأ . الآن لنفرض إذن أننا أسقطنا هذا الفرض الطبيعي المسبق ، وقلنا بأن «جون» وتوماس يكونا موجوبين بالفعل في فكر كائن ثالث . أعلى منهما فكرا ويحويهما معا . كذلك عندما حاولنا شرح إمكانية الخطأ في مسائل الواقع ، واجهتنا الصعوبة بسبب الافتراض الطبيعي القائل بأن الزمن عبارة عن لحظات منفصلة متلاحقة ، ولذلك لا وجود للمستقبل الآن بوصفه حدثا مستقلا ولا وجود لموضوعات حقيقية ، يمكن للأحكام المتطابقة أو تتفق معها . الآن دعنا نسقط هذا الافتراض الطبيعي ، ونقول بأن الزمن يكون حاضرا بكل لحظاته لفعل كلي شامل يحوى كل أحداثه . ولتخيل ذلك كله . دعنا نتخطى كل الصعوبات التي واجهتنا ، بالقول بأن كل الأشياء التي تفترض الأحكام القريبة الواضحة ، تكون ومتحققة بوصفها موضوعات مقصودة لدى وحدة عقلية شاملة يحويها فكر شامل واع ، وتكون كل الأحكام الصحيحة والخاطئة مجرد أجزاء منه ومن الحقيقة المطلقة . إذا تم تصور ذلك ، يمكن القول بأن الخطأ ممكن وتختص كل المسائل والصعوبات المتعلقة به . لأن أى فكر ، إذا ما تم النظر إلى علاقته بقصده الخاص ، قد يكون من وجهة هذا العقل المطلق ، ناجحا في مقصده أو فاشلا لأن هذا العقل قاصر على رؤية الأحكام وموضوعاتها .

ونستطيع ببساطة شرح وتوضيح العلاقة بين هذا الفكر الشامل والعقول القريبة بالمثل التالي : فعندما يقول فرد من الناس : إن اللون الذى أمامى لون أحمر ، والقول بأنه أزرق ، يعد قولاً خاطئاً ، فإنه يعبر عن وحدة شعورية كاملة . وعن وعى يحوى فى لحظة فكرية واحدة ، ثلاثة عناصر تجمعها لحظة حسية واحدة . هذه العناصر الثلاثة هى : أولا إدراك اللون الأحمر ، وثانيا الحكم الذى يكون هذا الإدراك موضوعه ، ويستمد مصداقيته من اتفاقه بالموضوع ، وثالثا الحكم الخاطيء «هذا أزرق» والذى كان موجودا فى نفس هذا الفكر ، وتمت مقارنته مع الخبرة المدركة ، ثم رفضه بوصفه خاطئاً . فإذا ما تم النظر إلى هذه العناصر الثلاثة ، على أنها عبارة عن مجموعة من الأفعال الفكرية المستقل بعضها عن بعض ، ولا يجمعها فكر واحد شامل ، فإننا نواجه نفس الصعوبات التي سبقت مواجهتها . إن وجود هذه العناصر ضمن فكر أعلى شامل ، هو ما يجعل العلاقة بينها واضحة . وينفس الصورة يجب أن تترك العلاقة بين فكر «جون» بالوحدة الفكرية الشاملة التي تضمه هو وتوماس . إذ يكون كل «جون» الحقيقى، وصورته عند «توماس» ، و «توماس الحقيقى» وصورته عند «جون» ، كلهم حاضرين بوصفهم عناصر فى الوعى الشامل ، الذى يكمل المقاصد الناقصة لكل فرد

منهما ، ويشكل العلاقات الحقيقية عناصر في الوعي الشامل ، الذي يكمل المقاصد الناقصة لكل فرد منهما ، ويشكل العلاقات الحقيقية بينهما ، ويحقق مصداقية حكم كل منهما على الآخر ، سواء كان صائبا أو خاطئا . وباختصار يصبح الخطأ ممكنا ، بوصفه عنصرا في حقيقة أعلى ، لوعي يجعل الخطأ جزءا منه ، ويتعرف عليه بوصفه خطأ .

وهكذا ، إذا كنا قد افترضنا وجود هذا العقل بوصفه حلا ممكنا للصعوبات ، فإننا نصر الآن على اعتباره الحل الوحيد . فإما أنه ليس هناك أحكام خاطئة ، والقول بها يعد قولاً متناقضا ، أو توجد هناك وحدة عقلية لا متناهية ، تعرف كل حقيقة ممكنة . فالفرض بأن الخطأ موجود يعنى وجود قدر لا متناه من الأخطاء الممكنة . لأنه إذا كان الخطأ ممكنا ، فإنه من الممكن ، افتراض أخطاء لاحصر لها ، لأن الخطأ يكون ممكنا لنا ، إذا كانت لدينا القدرة على إصدار أحكام زائفة . ولكن لكي يكون الحكم كاذبات ، لابد أن يكون كاذبا قبل أن يتم إصداره . فإذا كان الخطأ ممكنا ، فإنه موجود منذ الأزل . ويتضمن كل خطأ ممكن ، حكما يكون موضوعه المقصود خارج ذاته ، ويكون أيضا في نفس الوقت موضوعا للحكم الصائب المناظر له . ولكن نلاحظ أنه لا يمكن أن يكون لحكمين موضوع واحد ، إلا إذا كان كلاهما حاضرين في فكر واحد . لأنهما بوصفهما فكرين مستقلين ، لابد أن يكون لكل منهما قضيتته التي تتكون من موضوع ومحمول ويعبر بهما عن نفسه . ومقصده وموضوعه المستقل الذي سبق أن شرحناه بالتفصيل . لذلك ، يعنى وجود الخطأ ضمنا ، وجود فكر واحد يضمه هو ويضم الحكم الصائب المناظر له وموضوعهما في وحدة فكرية واحدة . ولأن أى منهما لا يكون صائقا أو كاذبا ، إلا بوصفه حاضرا في فكر شامل واحد ، فإننا لابد أن نفترض وجود فكر لا متناه ، يحكم بالصواب والخطأ . ولكن هذا الفكر لابد أن يكون ذا وحدة عقلية واحدة ، وليس مجرد مجموعة من الحقائق ، لأن من الواضح أن الخطأ لا يكون ممكنا فقط بالنسبة للحكم على الموضوعات ، وإنما يشمل أيضا العلاقات بينها ، ولذلك يجب أن تكون كل العلاقات الممكنة بين كل الموضوعات في كل مكان وزمان ، حاضرة لذا الفكر الشامل . لأن معرفة كل العلاقات في لحظة واحدة ، يعنى معرفتها في وحدة عقلية مطلقة ، وبوصفهم عناصر فكر واحد .

إن ما هو الخطأ ؟ . نجيب بأنه عبارة عن فكر ناقص ، يكون معروفا لفكر أعلى يشمله ويشمل موضوعه المقصود ، ويعرف أنه قد فشل في تحقيق مراده ، الذي يكون

متحققا بالفعل فى هذا الفكر الأساسى . ولا يكون للحكم موضوع خارجى ، ولا يمكن وصفه بأنه خاطئ ، بدون وجود هذا الفكر الشامل الأعلى .

- ٨ -

ربما إذا جاء عرضنا للأفكار على طريقة محاورات أفلاطون ، فيظهر لنا نفر من أمثال ثيراماخوس وكاليسكلس ويولس ، يعترض علينا بالقول لماذا يا صاحب الكلام الفارغ ، لم تفكر فى البديل ، الذى يقدم الإجابة الصحيحة عن سؤالك ؟ وهى أن الخطأ لا يكون خطأ بالنسبة للعقل الذى نفكر فيه ، أو لا يكون بالضرورة خطأ بالنسبة لأى فكر شامل أعلى ، وإنما يكون خطأ بالنسبة لفكر نقدى يستطيع أن يقارن الحكم الخاطئ بموضوعه . إن الخطأ عبارة عن حكم ، إذا جاء فكر نقدى وقارنه بموضوعه ، فإنه يبدو خاطئاً . ويكون موضوعاً لهذا الفكر النقدى . ولكن ليست هناك حاجة لأن يكون حقيقياً ويشمله بالفعل ، وإنما قد يكون فقط مجرد قاض يحكم مصداقيته . ولذلك لا يعد العارف للامتئاض ، الذى تقول به كائناتنا حقيقياً ، وإنما مجرد إمكانية منطقية . وأما بالنسبة لما تقول به من أن إذا كان هناك معرفة كاملة ، لعارف يعرف كل شيء ، فإنه يستطيع أن يحكم بالخطأ على ما هو خاطئ ، وبذلك يكون الحكم الخاطئ ، هو ما يدركه على أنه خاطئ ، أفلا يعد مثل هذا القول ، مجرد تحصيل حاصل ، ولا معنى له ؟

ويعد اعتراض «ثيراسيماخوس» ، اعتراضاً صحيحاً من الناحية الظاهرية ، بل . كنا نتوقع ظهوره بالنسبة لتحليلنا السابق ، لأنه فى الحقيقة ، يعد الاعتراض الوحيد الذى يعبر تعبيراً كاملاً عن وجهة نظر الفهم العام القديمة تجاه مشكلتنا . فبالرغم من أن الفهم العام ، لم يكن مسئولاً عن وجود صعوبتنا التى نبحثها الآن ، فإنه دائماً ما يشعر ، بأننا نعتمد على قاضى ممكن (وليس فعلياً) للحق ، عندما نقول إن هذا الحكم لا يعد خاطئاً من وجهة نظرنا فقط ، بل ومن وجهة نظر كل حاكم منصف . والحقيقة أننا نعلن الآن ، أن هذا «القاضى الممكن» الذى يقول به الفهم العام ، ما هو إلا «قاضى فعلى» لا متناهى ، يعد وجوده ضرورياً لتشكيل العلاقة بين الصواب والخطأ ، لا يمكن الحكم بالصواب أو الخطأ بدونيه . ولا يمكن أن يقيسنا وجود قاض ممكن ، يستطيع أن يرى الخطأ إذا كان موجوداً هناك . لأنه لا بد أن يكون موجوداً هناك بالفعل ، حتى

نستطيع الحكم بالخطأ . ويدونه أن يكون لدينا إلا الذاتية الكاملة ، ويصبح الفكر مجرد ظاهرة مرضية . لا يمكن الحكم بصوابه أو خطئه ، ومجرد صورة لحظية ، لا يمكن ملاحظتها من الخارج . إن فكرنا يحتاج لوجود «العقل المطلق» ، حتى نستطيع أن نحصل من خلاله على حقه في أن يخطئ . أو أن يكون خاطئاً .

قد يقال إن تلك نوع من التأكيد لما سبق قوله ، ولكن كيف لنا أن نجيب عن اعتراض ثراسيماخوس بدون هذا التأكيد والتكرار لما سبق لنا عرضه ؟ الحقيقة لا حيلنا لنا ، إلا التكرار وإعادة التأكيد مرة ثانية . إذا كان الحكم موجوداً وحده ، بدون وجود الفكر الشامل للحكم عليه ، فإنه «موضوع» أو أن لا يكون . فإذا لم يكن له موضوع ، يكون هناك خطأ . وإذا كان له موضوع ، فإنه إما أنه يعرفه ، أو لا يعرفه ، أو يعرف جزءاً . ولا يعرف جزءاً . في الحالة الأولى ، أي إذا كان الحكم يعرف موضوعه ، فإنه يكون حكم هوية ، ومطابقاً له ، مثل الحكم بأن الألم ألم . ومثل هذا الحكم يعرف موضوعه . ولذلك لا نستطيع أن يفشل في الاتفاق معه ، وبالتالي لا يمكن أن يخطئ . وإذا كان الحكم لا يعرف موضوعه ، فإنه يصبح قولاً لا معنى له ، ولا نستطيع أن يفشل في الاتفاق ، مع ما ليس عنده أو ليس لديه أي فكرة عنه . وإذا كان الحكم المستقل عن موضوعه ، لا يعرف عنه إلا الجزء الذي يمكنه من قصده للحكم عليه ، ولا يعلم شيئاً عن حقيقته ، أي يعرفه معرفة جزئية ، تكفي لقصده ، ولا تكفي للاتفاق معه ، فإن الصعوبات تعود وتقرض نفسها مرة أخرى . إن القاضي الممكن لا يستطيع أن يعطى الحكم موضوعه كاملاً ، إلا إذا أصبح قاضياً فعلياً له . لأنه لكي يكون قاضياً أميناً ، لابد أن يطابقه بالموضوع الذي يكون لديه بالفعل قبل هذا الحكم . وهكذا يظل الحكم لا معنى له ، إذ قد يقصد موضوعاً ، يكون لديه بالفعل ، ولكنه لا يعرفه معرفة كاملة ، وبالتالي لا يعرف في الحقيقة ما الذي يقصده . وإلا كان قد تجنب الخطأ فيه . إن الحكم لا يستطيع أن يفهم موضوعه بجهله ، وفي نفس الوقت لا يمكن أن يخطئ الحكم إلا فيما يجهله ، فماذا يستطيع أن يقدم القاضي الممكن ؟ لابد من وجود القاضي الفعلي ، الذي يكون لديه القصد الناقص كاملاً ، ويعرف الحقيقة الكاملة والفعلية لموضوع هذا الحكم ، لأنه يعرف ما لم يتم قصده فيه . أي يعرف الحلم وتفسيره . والغاية والوسيلة . والحقيقة لا يمكن أن يتحقق كل ذلك للحكم المنفصل ، وإنما يظل لغزاً غامضاً بالنسبة له .

إن انتظار الأحكام المنفصلة ، لوجود قاضى ممكن يختبر مصداقيتها ، يشبه رجلاً أحرق في الغابة ، فإذا ما سئل عن غايته ، وعن ما إذا كان قد ضل طريقه ،

يجيب قائلا «ربما أكون قد ضللت الطريق» . ولكن إلى أين ذاهب أنت ؟ أليس لك مكان محدد تقصده ؟ يجيب الرجل قائلا «ربما كان لى مقصد ، ولكن ليس لدى أبنى فكرة عنه» . ولكن ماذا تقصد إذن بقولك أنك ربما تكون قد ضللت الطريق ، وأنت لا تعرف المكان الذى تقصد إليه ؟ يجيب الرجل قائلا « أقصد أنى ربما أقابل رجلا آخر ، أكثر حكمة منى ، فيعرف إلى ماذا أسعى ، وما أرغب الوصول إليه ، وربما أيضا وفطرط فطانتته ، يستطيع أن يدرك أنى لا أسير فى الطريق الصحيح للوصول . إلى ذاك المكان الذى قد أكون راغبا فى الوصول إليه ، ولذلك ربما أكون قد ضللت طريقي ، بالرغم من عدم معرفتى للمكان ، الذى قد أكون قد أربت الوصول إليه . إن مثل هذا الرجل المخبول ، خير مثال على فساد إبعاء صدق الحكم المنفصل أو كنبه .

وياختصار ، بالرغم من إمكانية عدم وعى الفكر الجزئى بغايته ومراده ، فإنه لا يكون غير واع إلا جزءا من فكر مجمل ، يضمه بوصفه لحظة من لحظاته .

قد يلاحظ أننا عند الحديث فى المناقشة السابقة عن إمكانية الخطأ ، كان علينا أن نستند على النتيجة التى توصلنا إليها فى فصل سابق بالنسبة لطبيعة الإمكانية ذاتها ، إن فكرة الإمكان ، الذى لا وجود فيه لما هو بالفعل ، تعد فكرة فارغة . فإذا كان هناك ما هو ممكن ، فإننا عندما نقول ذلك ، نفترض وجود شىء بالفعل أو ، حتى نستطيع تصور ذلك الممكن . فشروط الخطأ الممكن ، يجب أن تكون موجودة بالفعل . إن الإمكانية البحتة لا وجود لها ، فإذا كانت طبيعة الخطأ ، تتطلب بالضرورة وجود شروط معينة ، فإن هذه الشروط لابد أن تكون أزلية ، مادام الخطأ أزليا . ويجب أن يفترض أن الفعل الشامل الحاوى للخطأ أو الذى يشكله لابد أن يكون موجودا .

وإذا ما حاول فرد ما ، البرهنة على عدم وجود العقل الشامل ومحتوياته ، وأن مذهبنا المثالى ليس إلا وهما من الأوهام . فإنه يجد نفسه داخل دائرة مغلقة لا يستطيع منها فكاكا . فإذا عاد وأخذ موقف أصحاب النسبية الكاملة وقال «بأن العقل المطلق لا وجود له فى نظرى ، وأنت على خطأ فى القول بوجوده» ، فإنه يكون قد اعترف بصواب وجهة نظرنا ، لأن عند إثباتنا وجود اللا متناهى ، طبقا لمذهب النسبية ذاته ، نقول صواب ما يبنى لنا ومن وجهة نظرنا صوابا . ولذلك يكون كل معارض لنا ، من منطلق هذا المذهب ، متناقضا مع ذاته ، كذلك إذا ما قال بأن مذهبنا ليس نسبيا فقط ، بل خاطئ فى حقيقته ، فإنه سريعا ما يفشل فى توضيح هذا الخطأ الذى يقصده . وإن يقول إلا ما سبق لنا فحصه وتوضيحه» . فالفكر اللا متناهى موجود ،

ويعرف الحقيقة ، ويقارن أفكارنا بها ، ثم يلاحظ خطأ أفكارنا ، وبالتالي يكشف أنه هو نفسه غير موجود . إن من يقتنع بمثل هذه النتيجة ، عليه أن يبرهن عليها .

- ٩ -

بعد وصولنا إلى نهاية بحثنا علينا مراجعته بصورة أخرى . فقد بدأنا بوجود واقعة الخطأ . ووجوده أمر لا شك فيه . ولكن ما هو هذا الخطأ ؟ فجاءت نتيجة بحثنا لطبيعة الخطأ مؤكدة ، أن الحكم المفرد لا يكون خاطئاً ، ولا يمكن وصفه بأنه خاطيء ، إلا إذا كان جزءاً من فكر أعلى شامل ، يعطى لهذا الفكر موضوعه الكامل ثم يقارنه به ، ويحكم بأنه خاطيء . وإلا ظل هذا الفكر المفرد مجرد حالة عقلية ، كاذبة ، وليس لها موضوع ، وبالتالي لا تمثل فعلاً فكرياً كاملاً ، ولا يمكن أن تصبح حكماً . من جهة أخرى ، لا بد أن يحوى هذا الفكر الأعلى الحقيقة المقابلة لهذا الخطأ ، والذي تتم مقارنته بها . فالفكر الأعلى هو الحقيقة الكاملة ، التى بدونها ، لا يمكن لحكم ما أن يكون خاطئاً .

وبمجرد وصولنا لهذه النتيجة ، أصبح لدينا نقطة بداية ننطلق منها . ويات واضحاً أننا لا نستطيع إنهاء استدلالنا إلا بالاعتراف بوجود الفكر اللامتناهى . فإذا كانت إمكانيات الخطأ لا متناهية . فلا بد من اتصاف الفكر الشامل اللامتناهى . فإذا كانت هناك هذه العصا ، وتلك اللبنة وهذه القطعة من الثلج ، فإن هناك أخطاء لا حصر لها ، يمكن أن تقع منها فى أثناء الحكم . على هذه الأشياء ، بل وتحدث بالفعل . وهذه الأحكام الخاطئة التى تصدرها عن هذه الأشياء ، لا تكون خاطئة بالنسبة لك فقط ، وإنما بالنسبة لكل حقيقة تكون خاطئة ، فلسست مسئولا عن خطئها . والواقع أنك لا تستطيع أن تصل للصواب أو الخطأ بفكرك الخاص . وإنما قد تكتشف الحكم : فمنذ الأزل يكون الصواب صواباً ، والخطأ خطأ . ولا بد أن يحوى الفكر اللامتناهى كل الأحكام الصائبة والخاطئة منذ البداية . فإذا ظهر من يشكك فى وجود هذا الفكر ، وفى تعريفنا للخطأ ، فإن عليه الإجابة على كل الأسئلة التى طرحناها ، وحل الصعوبات التى واجهتنا . عليه أن يبين لنا ، كيف يصدر حكماً خاطئاً ، بدون الاعتراف بوجود العقل الشامل الفعلى ، الذى يكون لديه ما هو خاطيء والخطأ موجود فيه بالفعل . والواقع أننا لن نخفى سعادتنا إذا تحقق له ذلك ، ولكنه لن

يستطيع ، طرقتنا كل سبيل ممكن لحل تلك الصعوبات بدون الاعتراف بوجود هذا العقل الشامل ، وباعت كل محاولاتنا بالفشل . فبدون فكر لا وجود لصواب أو خطأ . وبدون فكر شامل لا وجود لصواب أو خطأ في الأحكام المنفصلة والمستقلة . ولا تستطيع هذه العقول المنفصلة أن تكون صائبة أو خاطئة في حد ذاتها ، ومستقلة عن هذا الفكر الشامل . فلا وجود لصواب أو خطأ في عالم الأحكام المنفصلة . ولذلك انتهينا من تحليلنا أخيرا ، إلى أن الأحكام تكون صادقة أو خاطئة بالفعل ، بالنسبة للفكر الشامل اللامتناهي .

وإذا كان في مقدورنا الوصول إلى نفس النتيجة إذا ما بحثنا المسألة من جهة الصواب وبدأنا بالسؤال عن معنى الحقيقة ، أو عما هو الصواب ولكن فضلنا ألا نفعل ذلك ، لأن الشاك لديه دائما الإجابة الجاهزة عن سؤالنا . فهو يقول «إننا لا يهمنا معنى الحقيقة ، لأنه ليس هناك حقيقة على الإطلاق . ولماذا نريك عقولنا بالبحث عن تعريف لعروس البحر أو الحورية ؟ » . لذلك أربنا أن نقول لهؤلاء الشكاك «إذا كانت تلك حجبتكم ، فلن نبارر بسؤالكم عن الحقيقة ومعناها ، بل عن معنى الخطأ الذي تستندون عليه في رفضكم لها» . والحقيقة أن المذهب الشكي ، إذا كان مخلصا في شكه ، قد يجيب قائلا : «إنه إذا لم تكن هناك حقيقة على الإطلاق ، أو هناك بعض المسائل الحقيقية ، فلا بد من وجود الخطأ أو بعض المسائل الخاطئة . وتلك أمور تعلمناها منذ نعومة أظافرنا» . ونشكر أيها الصديق المخلص على هذه الإجابة ، ولكن ماذا تقصد بكلمة الخطأ ؟ . إن «سقراط» كان له الفضل في طرح هذا السؤال ، الذي كان بمثابة الصخرة ، التي أمكن للفلسفة أن تشيد عليها صرحها ، وتمتد به إلى ما لا نهاية .

ربما نستطيع الآن أن نوجز ما توصلنا إليها فيما يلي : يجب أن يكون الوجود كله حاضرا في الوحدة الشاملة للفكر اللامتناهي . ولا يمكن إنكار ذلك بأي حال من الأحوال . لأن الوجود يكون موجودا ، بسبب إمكانية صدور الأحكام الصحيحة عنه . ولنفس السبب يمكن أن يكون موضوعا لكل الأحكام الخاطئة . ولذلك ، مادامت الأحكام الخاطئة والصحيحة ، خاطئة أو صحيحة بوصفها حاضرة في الفكر اللامتناهي مع موضوعاتها التي تشير إليها ، فإنه لا يمكن لوجود أن يوجد خارج العقل المطلق . إن وجودك ووجودي ووجود كل الناس ، وكل خير أو شر ، وكل حقيقة أو خطأ ، وكل الأشياء الفعلية والممكنة ، توجد كما هي موجودة في العقل المطلق ، ومعروفة معرفة كلية له ، وبالتالي تكون موجودة بصورتها الحقيقة فيه .

إن التصور الذى توصلنا إليه ، يعد تصورا صحيحا ، لأننا اتخذنا من الشك طريقا للوصول إليه . ونعرض فى الفصل التالى القيمة الدينية لهذا التصور . وبداية يمكن القول بأن معرفة هذا العقل المطلق لكل شىء تعنى أنه يعرف أيضا كل إرادات الأفراد وصراعاتهم . ففيه تحدث كل أنواع الصراع ، وكل وقائع العالم الخلقى . ولابد أنه مدرك لنتيجة الصراع . ولبصيرتنا الخلقية . فنجد فيه القاضى الذى يحكم على أعمالنا ومثلنا العليا . ويجب أن يعلم القيمة الحقة للإرادة الخيرة ، التى يكون وجودها فيه ، مثل وجود كل الحقائق الممكنة ، وجودا فطريا وواقعة متحققة . ولذلك لا يمكن القول بأن مثاليتنا مثالية نظرية ، فلمذهبنا المثالى جانبه العملى . إننا لم نصل إلى عارف بكل الوقائع المادية ، بل إلى عارف بالخير والشر . يعرف ما نعرفه ، وما ينقصنا ، وأن فى سعيها للخير ، تسعى إلى شىء لا يحويه العالم الواقعى .

إن اكتشافنا لحقيقة كل ذلك ، جاء من شكنا فى كل شىء . انطلقنا فى الصباح وهربنا ، وإذا بنا وسط الروح . والواقع أن شطحات الفكر التى غالبا ما يصفها الناس ، بأنها مجرد خيالات ، باتت تستحق التسجيل فى الكتب والمراجع ، شأنها شأن التحليلات المنطقية .

«فلقد ظنوا خطأ أنهم تركونى

وكنت أجنحتهم التى طاروا بها

فأنا الشَّاك والشك»

ونستطيع الشك فى كل متناهٍ ، ولكن لا نستطيع الشك فى «اللامتناهى» . نستطيع الشك فى بناء العالم والنظريات التى تبرر وجودهم . ونقلق من الحجج الدفاعية عنهم . ويحق لنا قبول أو رفض كل صور الوجود التى قالت بها المدارس الواقعية ، واعتبارها مجرد مسلمات . لقد حاولنا التخلص من كل تلك الآراء ، وبنينا تلك الآلهة التى لم تعد بعد آلهة . ووجدنا شيئا عميقا ، حيا وليس قديما ، ثابتا وليس متغيرا . لا توجد لديه قوة يجب مقاومتها ، أو خطة مصنوعة تحملها الملائكة ، أو فيه شيئا محدودا ، أو ساعيا ، أو باحثا ، أو مفقودا أو متبدلا ، فهو الحاوى لكل ، ونعرف اسمه وقيمه . ليس قلبا أو حيا ، بالرغم من احتوائه على كل العواطف ومشاعر المحبة . إنه الفكر ، الذى تحيا فيه كل الأشياء ، ونحيا ونتحرك فيه .

الفصل الثانى عشر

البصيرة الدينية

« إذا أمنت بالحقيقة الأبدية الأزلية ، فلن تحزن لهجر الصديق أو وفاته ،

” محاكاة المسيح ”

” إن من يتبعد عن العقل ، ولا تكون الأمور واضحة لديه ، يصعب عليه فهم حركة الحياة ، ولكن من يدرك أنه يشارك الآلهة فى فهم النظام الأبدى الضرورى ، فإنه وأن كان يستسلم أحيانا ، فإن العقل الحقيقى ، يكسب الإنسان راحة كبرى ، فمن يفهم النظام الأبدى الضرورى يستطع التغلب على انفعالاته ” (١)

” اسپينوزا ، من كتاب الأخلاق ”

لقد اختفى عالم القوى المظلم من حياتنا ، وأصبحنا نحيا فى عالم جديد للحياة الإلهية فهو الأبدى الذى تسكن فيه كل القوى . ونحيا فيه فى حضور القاضى المثالى العارف لكل خير وشر . وعندما سلكنا طريقا غيره ، لم نجد إلا عالما منهارا ، من عبث القوى ، موحشا لا حياة فيه ولا صدق ، وعندما طرقتنا عالم المسلمات ، كان عالما أفضل وأرقى ، لأننا عزمنا على أن يكون هكذا . ولكنه لم يكن إلا مجرد صدق لمسلماطنا ذاتها ، وليس شيئا خارجيا يحقق السكينة والعون . وأحيانا قد لا يجد المرء هناك شيئا ثابتا ، إلا مسلماته ذاتها . لقد باتت لدينا حقيقة يقينية . ونحن كانت لا تشبع مساعى خاصة لنا ، أو آمالا عقيدة بينية ، أو مطالب حياتنا الشخصية . وإن نعلم منها من كان هناك فى مملكة السماء أو كيف يبعث الموتى ، أو أى إجابة لأى عقيدة بينية معينة ، فإننا نستطيع أن نعرف على الأقل أن كل حقيقة تكون معروفة لعقل واحد ، وأنه لا متناهٍ فماذا يتضمن ذلك ؟

إن فكرنا يشبه إلى حد ما بعض الأفكار الأفلاطونية التي وافق عليها القديس أوغسطين فقد رأينا أن القول بوجود حقيقة ما ، يتضمن بالضرورة وجود حقيقة لا متناهية ، تكون معروفة لفكر لا متناهٍ ، وعلمنا أيضا أننا جزء من هذا الفكر اللامتناهى . ولا نعلم عن طبيعته إلا أنه أزلى ، شامل وجاد لكل ، وواحد . فهل فى مقبرونا معرفة المزيد من صفاته ؟

لإجابة هذا السؤال علينا إقامة نسق فلسفى ، ولكن لابد من الإلتزام ، بما هو ضرورى فقط . بداية علينا أن نحاول توضيح ، ماذا يمكن لهذه الحياة المثالية اللامتناهية للفكر ، والتي اكتشفنا أنها بمثابة الحقيقة الأزلية للأشياء ، أن تقدم بالنسبة لغاياتنا البينية ، وما لا تستطيع تقييمه ، ثم نعرض بعد ذلك لما نأمل الحصول عليه منها .

ولا نتوقع من هذه الحياة أن تمننا بمعرفة مسبقة عن أى واقعة من وقائع الخبرة ، أو ترشدنا إلى قانون من قوانين الطبيعة ، أو نعرف منها مصير أى كائن من الكائنات المحدودة . فكل ذلك يظل بالنسبة لنا مجهولا ، حتى بعد اكتشافنا لهذه الحياة . والحقيقة أننا لا نتأثر بهذه النتيجة فنسعد أو نحزن لها . فلا يتوقع أى فرد منا ، أن يجد العالم المثالى وقد صيغ بصورة تحقق له مزايا فريدة ، أو تنمى إستثماراته المالية . إن اللامتناهى لا ينتظر موافقته الفريدة على وجوده ، بالرغم من أنه من الناحية الأخلاقية ، قد يكون من الأفضل للفرد ، أن يحصل على موافقة اللامتناهى . فلم يحصل المطلق على وجوده اعتمادا على أصوات الإنتخابات ، ولا نستطيع الطعن فيه لأنه لم يحقق رغباتنا أو أن يهدر الفرد بسحب الثقة منه ، لأنه لم يؤمن مرور مشاريعنا الخاصة ، فإذا كان ذلك مرادنا من وجوده ، حق لنا التمرد عليه ، ولكننا كما قد لاحظنا عند دراسة البصيرة الخلقية ، أنها لا تهتم بالأمور والمنافع الخاصة مثل إهتمامها بالأمور والمنافع العامة . فإذا كانت البصيرة الخلقية فى حاجة إلى العون البينى ، فإن فشل المطلق فى تحقيق مصالحنا الخاصة ، فإن ذلك لم يمنع تحقيقه المطالب الخلقية للروح الإنسانية فإذا كنا نسمع الكلمات المرعبة والمروعة من الطبيعة " أنت لا تشبه الروح ولن تدركنى " فمن الممكن أن نسمع من بصيرة أعلى ، تتنظر لنفس الروح فى أزليتها وطبيعتها الحقّة ، ما يمكننا من القول : " لقد منحنى الروح الأعلى الكثير ، فلماذا أطلب " .

إن مطالب الإنسان لا حصر لها ، والطبيعة تحول دون تحقيقها . فالعاشق يطلب التوفيق في حبه ويتمنى المكافح الخلود لنفسه ولأحبائه ، ويرغب محب البشرية في المستقبل الباهر والتقدم لبني جنسه ، والطبيعة لا تلبى مطلب أى منهم ومع ذلك يجد الإنسان بعض التعويض الذى يستمده من أعلى .. إن الإنسان اللاإرادى ، قد يجد نوعا من العزاء والسكينة في الاعتراف بوجود عقل (لا متناه) ، يحيا في الكل وفوق الكل ، حاول كل شئ ، يحكم على كل شئ معصوم من الخطأ وكامل . وقد ينظر إلى هذا العقل قائلا : " أيها العارف لكل شئ ، ترانا وترى كفاحنا تعرف حبوبنا ، وأننا من تراب . مثلنا الأعلى يكمن في كمالك . ووجودك يكفى لتقديم العون الخلقى لنا . إن معرفتك لخيرنا وشرنا ، تعيننا في سعيينا الخلقى . فيكون لكل شئ قيمته أمامك ، حتى الشرير والحقير ، لهما دورهما في الصراع . ترى في أنانيتنا وفريقتنا حياة أفضل من العدم الذى لا حياة فيه . وتعرف أننا في ضعفنا وجهلنا ، وأحزانتنا وآلامنا ، وأيامنا المعنودة ، وعالمنا المظلم ، وجهلنا بالمستقبل ، وشكوكنا ، وترددنا ، وإغرائنا ، نبحق كما تبحث ، وترغب في التشبه بك ، ونسعى لمعرفة الحقيقة كما تعرفها ، ونحيا الحياة الفاضلة التى تحياها . ونرقى فوق الصراع مثلك ، وأن نتوحد في روح واحد مثل روحك ، ونصل للكمال الذى تتصف به . ففيك النور الذى نبحت عنه ، والسلام الذى نسعى لتحقيقه ، وعندما نسعى لفعل الصواب ، نعرف أنك ترانا وترى مسعانا ونجاحنا وفشلنا . ولذلك نشعر بالسكينة نغنى ونحيا . فحياتنا ليست أزليتك . ولكن في حياتك الأبدية ، نحتل مكاننا ، وتظل ذكرانا ، ليس بوصفنا متمردين ، وإنما بوصفنا سعاة للخير ومثل وأوراقا أزدهرت فترة من الزمن على أغصان شجرتك الأزلية ، وسقطت ، ولكنها لم تسقط في النسيان . لأن لكل شئ مكانه في ذاكرتك ، وعندك لا شئ يموت أو ينسى .

إن معرفة القاضى الذى لا يتوقف عن التفكير فينا وفي كل الأشياء والحاضر دائما ، والذى لا يخطئ أبدا ويعرف الخير ، لأن الخير عنصر من الحقيقة ، ربما يمكن أن يقدم العون لنا حين يسقط كل شئ ، وإن كان لا يحقق ، كل ما يتمناه بعض الناس ، فإنه يمكن أن يساعدنا - فقد لا يكون لهذا الدين طقوسه وهياكله ، التى دائما ما نسأل عنها ، وبذلك يقال عنه ما يقال عن النجوم لا تقدم خبزا ، ولا قيمة لها إلا أنها تقبع في السماء تنتظر من ينظر إليها ، ولكن وبالرغم من ذلك ما تزال النجوم قيمتها بالنسبة لنا .

فإذا ما تركنا تلك المسائل التي قد لا يقدمها لنا المطلق ، وبحثنا عن قيمته الدينية الإيجابية ، فإننا نشعر بالسعادة والحرية ، لإحساسنا بأن وحدة الحياة التي طال بحثنا العلى عنها قد تحققت . دعنا ننس للحظة حياتنا ووجوبنا المحدود ، بكل شكوكه ومشكلاته ، ونتطلع لتصور الحياة اللامتناهية . ففي هذه الحياة تحيا كل الحقائق فى وحدة وفى لحظة أبدية واحدة ، فلا يكون العالم مجرد مجموعة من الوقائع المنفصلة ، التي ترتبط ببعضها البعض بعزل خارجية ، وإنما عبارة عن وحدة واحدة ، ترتبط فيها كل واقعة بالأخرى ، بسبب مكانتها التي تحتلها فى هذه الوحدة المطلقة . إن هذه الحياة هي ما نبحث عنه ونسعى إليه ، حياة تجمعها وحدة عضوية ، تحيا فيها النفوس القريبة مثل قطرات فى محيط الحقيقة المطلقة .

ونستطيع أن نرى بناء على هذه النتيجة ، تحقق الواجبات الإنسانية التي سبق أن حددناها فى عرضنا الأخلاقى فى العالم الموضوعى . ونستطيع أن نرى للمرة الأولى ما نريد تحقيقه طبقا لمثلنا الأعلى ، ونحاول عمليا تحقيق ما نعتبره الحياة الكاملة لله . ويصبح النشاط الأعلى ، الذى نتحدد فيه كل الأعمال الإنسانية ، معروفا لنا ، بوصفه التحقق المستمر الذى يحققه الإنسان للحياة الأبدية لروح لا متناهٍ . وإذا كنا قد طلبنا من الإنسان أن يهب نفسه للفن والعلم والدولة أو لأى عمل يجعل حياة الأفراد تنتظم فى حياة واحدة ، فإننا نستطيع استبدال كل ذلك ، بتعبير واحد ، يحل محل هذه التعبيرات العرضية ، ونقول للإنسان ، عليك أن تهب نفسك للحياة الإلهية . لأن كل هذه الأهداف الخاصة ، إلا وسائل لتحقيق معرفتنا للحقيقة ، والحقيقة هي الله .

إن هذا التصور ليس تصورا مجردا . ويعنى احترام كل فعل حياتى ، مهما كانت قيمته . فيقول مثلنا الأعلى " أين تحيا أيها الإنسان ؟ " ألا تحيا فى الله " إلى من تتحدث ؟ ومع من تسير ؟ وحياة من تلك التي نحيا فيها ؟ وما هذه الأشياء التي تراها وتشعر بها ؟ ومن صاحب الجمال الذى تستمتع به فى الفن ، وتلك الوحدة التي تسعى لتحقيقها فى دولتك ، وهذه الحقيقة التي تسعى لها بعقلك ؟ إن كل ذلك يحيا فى الله ومن أجله وبه . فأنت لا ترى أو تسمع أو تلمس أو تشعر بأي شئ إلا الله . ولا تعامل أو تحب إلا الله .

فأعلم هذه الحقيقة ، تكشف حياتك عن قيمتها . وقم بخدمة الله ، ولا تكتفى بخدمة مصالحك الخاصة ، التي صورها لك وحجم الأنانية . وعن الحياة بكل معانيها فهي حياة الله . . .

وهكذا نرى أن العقل الإلهي قد حقق لنا كل ما كنا نسعى لتحقيقه من الناحية الأخلاقية . إن البصيرة والإرادة ، لا يمكن أن تتحققا بفعل أي قوة من القوى ، لأن تحققهما في تلك الحالة يكون خارجيا فقط واحظيا . حيث يكون كل شيء مكتملا منذ الأزل ، تكون البصيرة حاضرة ، وتحصل الإرادة الكلية على مرادها . فلا نقص هناك أو تردد ، أو شك ، أو قلق بل انتصار أبدي ، حيث كل شيء متحقق تحققا كاملا .

وإذا كان الفهم يرى في مذهبنا مذهباً صوفياً ، ولا ينظر للنتائج التي توصلنا إليها ، إلا على أنها مجرد نماذج شعرية خيالية ، فإن تلك النتائج إلا نتائج مباشرة لعملية منطقية بحتة ، فأى عملية فكرية ، وأى لحظة فكرية تتضمن قدراً من المعقولية تحمل في طياتها ، الفكر الكامل المطلق اللامتناهي . والسبب في ذلك أن تلك العملية أو هذه اللحظة ، تتضمن الخطأ ، وهذه الإمكانية تستحيل وتتناقض ، إذا كانت هذه العملية أو تلك اللحظة تحيا حياة مستقلة منفصلة عن اللامتناهي . ولقد بذلنا قصارى جهننا للبعد عن هذه النتيجة . وظللنا نتخبط في الظلام المتردد والتناقض ، حتى فقدنا الأمل في مخرج لنا . ثم التفتنا حولنا ، فوجدنا الله يحيى معنا ، بالرغم من عدم معرفتنا لذلك من قبل . إن الله الحق الذي وجدناه ، ليس ألها ناقصا ، أو نشفق عليه في صراعه مع الشر ، وإنما فكر يحوى كل شيء ، عقل توجد الحقيقة به منذ الأزل . وهذا الإله هو ما نراه الآن بوصفه مثال كل المثل .

فإذا افترضنا أن هذا الفكرية نقص ، فهل يستطيع أن يعرف نفسه على أنه ناقص ، أو على أنه ليس لديه موضوع معين ، بالرغم من معرفته بخيريته ؟ واضح أن ذلك مستحيل ، ولا يستبعد فقط إمكانية وجود أي شيء خير خارج المطلق ذاته ، ويؤكد تلك الحقيقة بصورة أخرى وأنتك إذا افترضت أن هذا الفكر اللامتناهي يرغب الكمال الذي لا يملكه ، فإنك قد تكون على صواب في افتراضك رغبته في الكمال ، أو على خطأ . وقد سبق أن عرضنا لكلا الاحتمالين في الفصل التاسع عموماً نلاحظ أن الحكم بصواب أو خطأ بالرغبة في الكمال ، يجب أن يكون موجوداً بوصفه حكماً صحيحاً أو خاطئاً لفكر أعلى يشمل الفكر الدينى الذى يرغبه ، ويحكم عليها . . إذن فى كل حالة من حالات الرغبة ، لابد من وجود إشباع هذه الرغبة فى فكر أعلى من تلك الذى يرغب . ولذلك بالنسبة للعقل

اللامتناهى ، لا توجد رغبة غير مشبعة . إن الرغبات غير المتحققة ، لا توجد إلا لدى الكائنات المحدودة ، ولا وجود لها لدى المطلق الشامل .

إن العالم فى مجمله خير مطلق ، ومادام الفكر اللامتناهى يجب أن يعرف كل ما هو مرغوب فيه ، ومعرفته تعنى معرفته للموضوعات الحقيقية للرغبة إن وجود أى مقدار من الألم أو الشر أو الجريمة فى العالم ، كما نراه لا يعد دليلا على عدم الخيرية المطلقة للأشياء ، بل يعد ضمانا لها . لأن رؤيتنا للشرور الخارجية ، يعد دليلا على وجود شئ مرغوب لدينا ولا نستطيع الحصول عليه . ومهما كان مقدار الشر الذى نراه ، فإنه لا يقلل من كمال اللامتناهى ، ولا يؤثر فيه . لأن اللامتناهى لم يخلق هذا الشر .

والحقيقة أننا أستخدمنا هنا على حجة ، لم يكن فى مقدورنا الإستناد عليها من قبل ، فعندما افترضنا إمكانية وجود الشر بالنسبة للعالم ككل ، افترضنا إمكانية وجود كائن يعرف كل العالم ، ولكنه قد يرغب شيئا أفضل . فماذا يتضمن ذلك ؟ إنه يتضمن أن هذا الكائن قد يرغب فى وجود حالة للأشياء تختلف عن الحالة التى عليها ، وذلك بناء على إعتقاده بأن هذه الحالة الجيدة أفضل من الحالة الحاضرة للأشياء . ولكن أيعرف حقيقة أن تلك الحالة التى يرغبها ، أفضل من الحالة الحاضرة ، أم أنه يأمل فقط بأنها قد تكون أفضل ؟ إن المعرفة بشئ تستتوجب حضوره . لذلك لا يستطيع هذا الكائن معرفة الحالة الأفضل ، إلا إذا كانت حاضرة لديه بالفعل . ولكنه فى هذه الحالة لن يكون عارفا فقط بالحالة الراهنة للعالم ، وإنما بالحالة الأفضل أيضا ، وبالتالي لا يكون العالم فى مجمله مصدرا لعدم الرضا من قبل هذا الكائن . وعلى ذلك لم يبق أمامنا إلا البديل الثانى ، وإفترضنا بأنه يأمل فقط فى أن تكون الحالة المرغوبة أفضل من الحالة التى يحياها بالفعل . ولكن أيمكن ما يأمل فيه معبرا عن رغبة حقيقية ؟ إذا كان كذلك ، فإن هذه الرغبة تكون رغبة حقيقية ، إذا كان الكمال المرغوب متحققا بالفعل فى الفكر الأعلى . وعلى ذلك يكون طرح السؤال عن " هل كان هناك حالة فيه أفضل من تلك الحالة الراهنة ؟ " سؤالا لا معنى له بالنسبة للمطلق ، لأن بالنسبة له يكون الفعلى والممكن مجتمعين معا فى حقيقة واحدة ، وهذه الحقيقة الواحدة لا يمكن أن تكون شريرة .

ويحقق لنا مفهوم اللامتناهى نوعا من العون الدينى . فالنقص الذى يعترى النظرة الأخلاقية البحتة ، يكمن ، فى وجود نوع من القصور فى تعريفنا للمثل الأعلى ، وفى الشك

فى إمكانية تحقيقه . وبطبيعة الحال ، لا يكون لهذا النقص وجود فى العقل اللامتناهى . فعند تعاملنا فى حياتنا اليومية ، قد نصل إلى لحظة نقول فيها : ، هذا ما نستطيع تحقيقه ، بذلك يظل مثلنا الأعلى ناقص التحقق . ونقرر فى سريرتنا أنه إذا ما توفر الظرف الاجتماعى المناسب ، فإننا نستطيع رؤية طريقنا وراء هذه اللحظة التى توقفنا ، عندها . والآن ، نستطيع أن ندرك تماما ، لماذا يكون الطريق واضحا لمن يعرف الحياة معرفة عميقة وشاملة ؟ لأنه بالنسبة للعقل اللامتناهى ، الذى يشمل كل الحياة ويدرك التحقق المطلق للمثل الأعلى ، لا يكون هناك نقص ، أو مثل أعلى غير متحقق وإنما معرفة كاملة بكل شئ . وبما هو أفضل . إن كل تنبؤ بالحياة الكاملة ، الذى يصوره لنا الفن والعلم والعمل الاجتماعى ، لن يكون مجرد تنبؤ بتلك بالحياة لدى العقل اللامتناهى ، وإنما يكون متحققا بالفعل ، وبقينا مطلقا وعلى ذلك لا نحصل من مذهبنا الدينى ، على ضمان بأن هذه المثل العليا تكون متحققة بالفعل فى العقل اللامتناهى ، وإنما نحصل على ما هو أفضل من ذلك ، إذ نحصل على الضمان الكامل بأن مثلنا العليا التى لم تتحقق يمكن تحقيقها تحققا كاملا بالفعل . لأننا نشعر بوجود معنى محدد للمثل الأعلى ، وعند رباستنا للتشاؤم ، لاحظنا إبداع أصحابه الشك فى وجود هذه الحالة المثالية ، أو فى استحالة تجنب النقص . والحقيقة أن العقل اللامتناهى ، لا يمكن أن يكون متشائما طبقا لهذا الادعاء .

ويختلف العون الدينى الذى يحصل عليه الفرد حيث يتأمل كل تلك الحقائق ، عن السعادة الشخصية ، التى يأمل معظم الناس الحصول عليها من الدين . والواقع أن هذه الحقيقة تؤسس لنا معيارا صحيحا للصدق الأخلاقى . فالعون الدينى الذى اكتشفناه ، ليس عوننا إلا للروح الدينى الحق فىنا . إنه يقول لنا " أنت يامن عزمت على خدمة المثل الخفية لذاتها ، هل يسعدك أن تعلم مكانا تقضى به حياتك وحدك بدون آلام . و مكافأة على أفعالك الخيرة أم تعلم عن وجود قاضى أزلى يحترم شخصك ، وتكون كتابا مفتوحا أمامه ، يرى كل أفعالك منذ الأزل ويحكم عليك بعدالة مطلقة ؟ أتسعد لشعورك بهذه اللحظة من النور الأبدى ؟ إذا كان ذلك إحساسك فلك أن تعلم ، أنه فوق كل صراعاتك هناك النصر الأبدى ، ووسط كل شكوكك ، يوجد الفكر والبصيرة الأزلية ، وأن أرقى تصوراتك ، ليس إلا مجرد نرة من الحقيقة اللانهائية ، التى توجد منذ الأزل فإذا شعرت بذلك شعورا حقيقيا تكون قد أحببت المثل لذاتها ولن تكون ساعيا لانتصار شخصى ،

وإنما لانتصار الأعلى ويسعدك أن تعلم أن الأفضل للعالم ، لما يأت ، وإنما كان موجودا منذ الأزل ، مادام أن الخير الأعلى حاضر أمام الله ، وموضوع لخبرته المباشرة .

يتذكر كاتب هذه السطور جيدا ، منذ سنين مضت أنه سمع صديقا مثقفا من أصدقائه ، يقول أن العون الحقيقي الذى تشعر به من إيمانك بالله ، هو الإحساس بأن مهما أخطأ العالم وكل أصدقائك فى الحكم عليك ، فإنه يوجد هناك دائما فكر كامل عالم بكل شئ يعرف سريرتنا ، أكثر وأفضل مما نعرف نحن عنها . ويقتدر الخير تقديرا حقيقيا ويعرف ما نعلن وما نبطن . والحقيقة أن النظرة التى يدعو إليها كاتب هذه السطور ، تحقق الشروط الضرورية التى تصيغ فكر هذا الصديق المثقف . إن اعتناق المبدأ القائل إن هناك قوة كبيرة ، تحارب وتهزم القوى الأخرى لتحقيق الخيرية ، يكون معرضا لكل الانتقادات التى سبق دراستها . فلماذا لم ينتصر هذا المحارب ؟ إن هذا الماحى للشر والأشياء الشريرة ، والمتحكم فى الشيطان ، والذى يفاخر بأن كل الأشياء تقع تحت أقدامه ، ألم يكن أمامه منذ الأزل التحكم فى كل هذا ، ومع ذلك لم ينتصر بعد ؟ قد يكون خيرا بالفعل ، ولكن يبدو أن الفشل كان حليفه دائما . إن الإنسان يستطيع الإيمان به والحصول على العون منه ، ولكنه لن يبرأ من الشكوك ، التى تظل تحيط به . أهو حقا ما نريده نحن والمنتصر الحاكم للعالم ؟ إذا تركنا التصور المشكوك فيه بأن العالم مجموعة من القوى ، وأما بالحقيقة الأعمق للعالم بوصفه فكرا ، اختفت كل هذه الشكوك .

ومع ذلك ، وحتى تثبت صحة هذه الدعوة ، علينا أن نحيا مع الشكوك فترة أطول ، ونقارن نظرتنا لحل مشكلة الشر مع تلك النظرات التى أوربناها فى الفصل الثامن من هذا الكتاب .

- ٣ -

لقد انتهينا إلى تأكيد وجود الحقيقة الإلهية . ولكن ألا توجد حية فى هذه اللجنة ؟ تحدثنا عن الخيرية المطلقة ، ولكن يوجد حديث هناك عن الشر الجزئى ، الذى قد يوجد فى هذه الحياة الخيرة ؟ ألا لقد بات واضحا أننا قد برهنا بصورة مسبقة على ضرورة وجود "الخير الكلى" لأننا قد قررنا ، أن الحياة اللامتناهية لمثلنا الأعلى ، لا يوجد فيها أى نقص والحقيقة أننا لم نستطع تقرير ذلك فى أثناء دراستنا لعالم القوى . لأننا كنا ننظر إلى هذا

العالم من الخارج ، ولم نشعر بحرارته شعورا مباشرا ، ولذلك لم نشعر إلا بالشك الذى لا يتوقف ، عندما نقأمل الشر الكامن فيه . وجاءت محاولتنا لفهم هذا الشر فاشلة ولا فائدة منها . وربما كانت هناك حقيقة أعمق تتضمنها هذه المحاولات ، إلا أننا لا نستطيع معرفتها . فهل نستطيع الآن ، أن نعلن مقدرتنا على تخطى هذه الصعوبة ؟ من الواضح أننا مازلنا أبعد ما نكون عن الفهم الواضح ، لـ: كيف يكون الشر الجزئى خيرا كليا ، فكل ما هنالك أننا أهدمتنا من مفهوم المطلق ذاته ، أن الشر الجزئى يجب أن يكون كليا . فإله يعرف كيف يحدث ذلك ، ولا نعرف أكثر من ذلك .

ولكن أيكفى ذلك ؟ أليس هناك ما يزعج فى مذهبنا ؟ أحقا يكون الشر الجزئى خيرا كليا ؟ أليس هناك شر ؟ أوكل النقص ما هو إلا وهم نظرتنا الجزئية ؟ فأين إذن حريتنا فى اختبار الأفضل ؟ ألا تشل النزاع التى تبطش بالشر ، بنفس الفكر الإلهى الذى نستمد منه القوة ؟ فإذا كان الشر الذى أحاربه فى هذا العالم ، مجرد وهم ، فلماذا أحاربه إذن ؟ وإذا قدمت أفعالا خيرة فالعالم كامل وخير بصورة أزلية ، وإذا كانت أفعالي شريرة ، فإنها لن تؤثر تأثيرا حقيقيا فى العالم . فالخير الظاهر فى العالم ليس أفضل من الشر الظاهر ، لأنه إذا كان أفضل ، كان الشر الظاهر نقيصة حقيقية فى الإله ، الذى تضم حياته كل شئ . إن القول بأنى لم أحب شيئا إلا الله يتساوى مع قولى ، إنى لم أكره شيئا إلا الله ، فإنه لا يحتاج لحبى أو كراهيتى له . بعبارة أخرى ، إذا كان الله يحتاجنى لكى يكمل حقيقته المطلقة ، فإنه يمتلكنى بالفعل منذ الأزل ، وليس هناك شئ ، أقوم به ، إلا تأمل الشرور الغامضة ، وأرشد فى سريرتى بنوع من الثقة ، إن الله يعرفها جميعا معرفة واضحة . فالضباب أمامه ماء صاف ، يتلأل فى بحيرة جبلية . وهكذا تصبح عقيدتى تأملا فى حكمة الله ، وتوقفا عن العمل .

إن من ينظر لعقيدتنا نظرة سطحية ، يحق له قول ذلك . فمادما نقف أمام كل شر ، ونقول " إن هذا الشئ الذى نراه شريرا ، يراه الله خيرا " ، فإننا نكون بالفعل كسالى ، وعقيدتنا معناها ببساطة ، نوع من الحياد أو اللامبالاة الرواقية للتمييز الظاهرى بين الخير والشر . بل والواقع أن ذلك هو الموقف الطبيعى الذى قد يقفه كل إنسان فاضل أمام شر لا يستطيع أن يفهم سببه ، ولا يستطيع القيام بفعل ما للتأثير فيه . ففى مثل هذه الأمور نقنع حقا بالمعرفة السلبية ، فالموت وآلام الحياة التى لا نخل لنا فيها وإنهيار الآمال ، وقسوة

القدر ، كلها أمور ، يجب أن نتعلم أن ننظر إليها بوصفها أموراً غامضة بالنسبة لنا ، وواضحة ومبررة منطقياً بالنسبة لله ، لأنه يعرفها معرفة كاملة . ولذلك فموقفنا تجاهها هو موقف اللامبالاة الرواقية . وهذه الشرور ما هي إلا جزء من طبيعة الوجود وأحداثه . ولا يحق لنا التذمر منها ، مادامنا نعلم أن الله يعرفها بوصفها عناصر في حياته الكاملة المطلقة ولا ننظر إلي الله بوصفه القوة الغامضة التي صنعتها وفرض عليه إستخدامها ، وإنما بوصفه الفكر المطلق العارف بها ، ولذلك فهمها كانت درجة غموضها بالنسبة لنا ، فهي كائنة واضحة عند الله ، بل وتعد جزءاً من الكل العضوي العظيم .

تلك هي الكلمات التي تستطيع بها عقولنا المحدودة ، تفسير الشرور الظاهرة في عالم الوقائع الخارجية . ولكنها لا تكون الأخيرة التي يمكن قولها ، عن الشر ذي القيمة الخلقية ، وبخاصة الذي نشعر به كخبرة داخلية نحياها ، وليس بوصفه واقعة خارجية . حقيقة قد لا يقصد المعارض ذلك ، ولكننا لا نجد غير هذا التفسير لتقييمه ، لأننا في عالم أفعالنا الخاصة نعيش خبرة فريدة في تعاملنا مع الشر . فنحن ندرك الشر ، ونحاربه ، ونشعر في نفس اللحظة التي نصارعه فيها بنصيبنا من الحياة الإلهية . والحقيقة الحل النهائي لمشكلة الشر الخلقى يكمن في هذه الخبرة الفريدة فمثلاً عندما أشعر برغبة أنانية لدى ، تسعى لتدمير بصيرتي الخلقية فلا أقول إن هذه الرغبة الشريرة تعد بصورة ما خيراً كلياً ، وإنما في لحظة الفعل الخلقى وعند التغلب عليها أجعلها جزءاً من الشعور الخير ، بالرغم من اتصافها بالشر . فالبصيرة الخلقية ترفض الشر وتسعى لقهره ، ولكنها أثناء محاولتها قهره ، والتغلب عليه ، تشكل هي وهذا الشر المقهور الكل العضوي الذي يشكل الإرادة الخيرة . فالإرادة الطيبة لا وجود لها إلا من خلال هذا الانتصار الداخلى على الاتجاهات الشريرة ومادامت الحياة الكاملة لله ، يجب أن تحوى الإرادة الطيبة المطلقة ، فإنها لابد أن تكون واعية بمثل هذا الانتصار . . وهنا يبدأ حل صعوبتنا في الظهور . وهنا نقطف ثماراً بينية جديدة من مذهبنا الأخلاقى . الذي نريد أن نذكر القارئ بمبادئه مرة ثانية .

فعندما أحقق انتصار البصيرة الخلقية على الإرادة الشريرة ، فإنى أحيا في لحظة واحدة غير منقسمة ، كلا من الشر الجزئى للرغبة الأنانية والخير الكلى للانتصار الخلقى ، الذى يحد وجوده فقط من التغلب على الشر ، لذلك عند قيامى بفعل خير ، أشعر بأن الشر

قد إختفى فى الخيرىة ، ولم يعد متمردا على الخير تمت هزيمته فى لحظة ميلاده . كما أحس بانتصار السلام ، وينوع من الرضا الداخلى للأنتصار فى هذا الصراع الداخلى . إن الخير مولود الصراع الداخلى ، وهو الخير الخلقى الوحيد الذى نعرفه .

إن ما أشعر به عند قيامى بفعل خير ، يعد جزءا من الحياة الإلهية وعنصرا فيها . وألاحظ مباشرة كيف يكون الشر الجزئى خيرا كليا لأنى فى تغلبى على هذا الشر أكون قد إخترت تحقيق الإرادة الكلية . فتظل الرغبة الشريرة كامنة فى ذاتى ولكنها تكون فى حالة الهزيمة . لأنه فى اختيار محاربة الشر تحيا الحياة الخيرىة . بمعنى آخر ، أو نجد أننا فى ممارسة أسلوب التغلب على عزلتنا ، أو عندما نحاول كسر حاجز الفرية والعزلة ، نشعر كما سبق أن وضحنا فى الجزء الأول من الكتاب ، بقيمة الحياة الكلية ، كذلك نستطيع القول ، : إن ما نشعر به فى لحظة مفردة من الزمن فى حياتنا المحدودة ، يجب أن يشعر به الله فى أزليته . إن أفعالنا الخيرىة الفرية تعد أساس التحقق الأزلى للخيرىة .

وقد يرد المعارض على هذا الحل قائلا " لكم أصبح حل مشكلة الشر سهلا ، وإذا ما أرتبت فعل الشر ، إستطعت ، لأن الله الكامل الذى يضمنى مع الآخرين ، لا يستطيع فى كماله أن يجعلنى أحقق الأذى ، ويتركى أفعل ما أريد ، لذلك فقد يبدو فعلى شرا من حيث الظاهر ، ولا يمكن أن يكون شرا فى حقيقته ، فكل شر وهم ولا يوجد تمييز أخلاقى بين الخير والشر "

نجيب بأن ذلك يعد صحيحا ، ولكنه لا يمثل كل الحقيقة ، وبالتالي يعد خاطئا ، لأنه كما يقال أحيانا النصف يقتل والكل ينجى . فلماذا لا نستطيع إرتكاب الشر ؟ لأن نيتك الشريرة ، وإرادتك الأنانية ، ووقوفك فى وجه البصيرة الخلقىة ، لا يعد فعلا منفصلا ، ولا تعتبر إرادتك الشريرة واقعة مستقلة بذاتها ، وإنما تعد عنصرا من عناصر الحياة العضوية لله . إن رغبتك الشريرة تشكل جزءا من الإرادة الخيرىة فى مجملها ، تماما مثلما تشكل الرغبة الشريرة عنصرا من عناصر خيرىة الرجل الفاضل ، فتتخبط عزلتك فى الله ومعها رنيلتك الشريرة . لأن الإرادة الخيرة المحدودة التى يشعر بها الإنسان الفاضل ، تمثل المجمل العضوى الذى تكمن حقيقته فى اكتشاف الشر والتغلب عليه . ولذلك تكون حياة الله كاملة ، لأنها لا تشمل فقط المعرفة برغبتك الشريرة ، وإنما تعرف أيضا حقيقته بوصفها لحظة من لحظات الإرادة الكلية الحقيقية .

وعلى ذلك إذا كنت خيرا ، فإنك خيرٌ فقط بسبب إيراكك للرجبة الشريرة وتحكمك فيها ، وإحتوائها فى نظرة أشمل . وإذا كنت شريرا ، فإنك تدان بوصفك كائننا منفصلا وبسبب إدانة شرك المنفصل أو المستقل ، تكون الحياة الألهية التى تحويك وتحوى إدانتك والتغلب عليها ، حياة خيرة فى مجملها .

تلك هى الفكرة العامة لحل مشكلة الشر . ولزيد من التوضيح نقول ، : إن الشر فئتان فئة تتعلق بالشرور الخارجية كالموت والألم وضعف الشخصية ، وفئة تتعلق بالشر الداخلى ، وبالأخص بالإرادة الشريرة ذاتها ، والحقيقة أننا لا نستطيع بالنسبة للفئة الأولى ، أن نحدد ما إذا كانت عبارة عن خيارات متتكرة ، أم أنها مجرد تعبيرات لإرادة شريرة ، تمارس الشر حيالنا . ولذلك لا نستطيع أن نعرف كيف تكون هذه الفئة من الشرور خيرا كليا . أما بالنسبة للشر الباطنى فإننا ندرك وجوده وعلاقته بالخير الكلى ، وذلك بسبب معرفتنا بذلك معرفة مباشرة ، أولا من خلال ،البصيرة الخلقية وثانيا فى الفعل الخير . ولأن الخيرية تستمد حياتها من البصيرة ووجودها ، فإنها تحوى كلا من الرغبة الشريرة ، والفعل الذى يمارسه الفرد للتغلب عليها ، وتجطهما جزءا من تكوينها . ويمكن أن تقهر الإرادة الشريرة ، أما فى داخلنا أو فى خبرتنا الشخصية وبالتالى ، نصبح من الأخيار ، وإما أن لا تقهر فى فكرنا المحدود ، بوصفه فكرا مستقلا ، وإنما تقهر داخل الفكر الشامل ، الذى قد تنتمى إليه عقولنا ، تماما مثلما تنتمى أفكارنا الخيرة وأفكارنا الشريرة لكياننا الفكرى فى مجمله ، فلا يعد الإنسان الشرير مثالا على حب الله للشر تماما مثلما لا تكون الرغبة الشريرة ، التى تعد عنصرا ضروريا فى خيرية الإنسان الفاضل ، دليلا على حب الإنسان الفاضل للشر ، فمثلما تكون الرغبة الشريرة جزءا من تكوين الإنسان الفاضل ، كذلك يكون الإنسان الشرير جزءا أساسيا من حياة الله . ومادامت الإرادة الشريرة ، هى النموذج الوحيد للشر ، الذى فى مقدرونا معرفته ، فلا نستطيع الإدعاء بأن هذا الشرح ليس كافيا .

وهكذا يظل التمييز بين الخير والشر قائما وواضحا . ولم نتخلص من الصعوبة . واجهتنا بافتراض وجود عدالة إلهية خارجية ، مثل التى قالت بها النظريات التى سبق رفضنا لها ، وإنما باتباع منهج التأمل المباشر فى الخبرة الأخلاقية ذاتها . فلئن كانت الخيرية عبارة عن خبرة خلقية ، نمارس فيها التغلب على الشر الذى بداخلنا ، فإن الحياة الألهية الأبدية ، فى تحقيقها للخيرية ، لابد لها من نفس الخبرة الخلقية التى لدينا . إن

الخيرية ليست مجرد البراءة ، بل بصيرة متحققة . فنقول للإنسان الشرير " أن الله خير ، لأنه عندما يفكر في أفعالك ، ويدين رغبتك الشريرة ، ويتغلب عليها في فكر أعلى ، تكون جزءا منه . فطالما كانت إرداتك إرادة شريرة حقا ، فإنك تحيا في إرادة الله ، مثلما تحيا الرغبة الشريرة في فكر الإنسان الخير ، أن تحيا بوصفك إنسانا شريرا ومهزوما . فتلك مهمتك في الحياة ، والمهام الشريرة تعد جزءا من الحياة الأبدية . لذلك يصح القول : إن العالم يعد خيرا في مجمله ، بالرغم من ممارستك للشر ، أو وجود الشرفية " .

لا نقول إننا بضرورة وجود الشر ، لكي نستطيع من خلال المقارنة الخارجية ، أن ندرك وجود الخير . فقد رفضنا مثل هذا القول من قبل . وإنما نقول فقط ، : إن الإرادة الشريرة ، تحيا بوصفها عنصرا مهزوما ومتغلبا عليه في باطن الإرادة الخيرة ، وبوصفها عنصرا ضروريا للخيرية والحقيقة أن تصورنا للوحدة المطلقة للحياة الإلهية ، مكنا من القول بهذا الفكر وتطبيقه ، وكان لا يمكن تحقيقه في ظل القول بثنوية ، أو تحقيق عدالة إلهية في ظل الإيمان بأي شكل من أشكال الثنائية ، وإذا تم تصور الله كائنا مستقلا منفصلا عن مخلوقاته ، يخلقهم خارج ذاته ، فإن المشاكل التي لا حل لها تعيد وتفرض نفسها من جديد وتعود المذاهب القيمة القائلة بالعدالة الإلهية إلى إرباكنا وتعنيينا فتصور الوحدة المطلقة للحياة الإلهية ، يقدم لنا حلا مباشرا لمشكلة الشر .

دعنا نقارن الحل الذي وصلنا إليه بالحلول الأخرى فهناك فكر يقول : إن الشر ليس إلا وهم النظرة الجزئية ، ولا يعد دليلا على عدم وجود الخيرية ، تماما مثل الجزء غير المشكل من التمثال لا يعد دليلا على عدم جمال الشكل الكامل للتمثال كله . وأجبنا في فصل سابق ، بأن الشر يعد عنصرا إيجابيا فعلا في العالم ، ، الأمر الذي يجعل تصور الجزئي خيرا كليا ، مسألة غاية في الصعوبة ، ولا يمكن تشبيهه بجزء يتعاون في تحقيق جمال التمثال ككل . لأن هذا الجزء من التمثال ، مجرد قطعة حجرية لا صفة لها ، بينما يكون الشر عنصرا فعلا إيجابيا يحيا في وجه الخيرية ويقاوم كل ما هو خير . بل لقد لاحظنا في خبرتنا الخلقية وجود علاقة مختلفة تماما بين الجزء الشرير والكل الخير ، فالفعل الخير لا يعد خيرا ، إلا بسبب تضمنه للإرادة الشريرة بداخله ، بوصفها عنصرا مهزوما . ويدون وجود اللحظة الشريرة الفعلية فيه ، فإنه في أفضل الحالات يعبر عن البراءة ، ولا يمكن وصفه بالخيرية . أن الفعل يكون خيرا بسبب بنائه . فإذا كان البناء

يحوى الإرادة الشريرة ، فإنه يحويها حتى تتحقق خيريته ولذلك فإن الحياة الإلهية ، تشمل فى الكل العضوى . كل الحياة ، وبالتالي كل خير وشر ، إن القول بأن الله خير ، لا يعنى أنه برئ ، ولا يعرف الشر ، أو يقطه أو يصدر عنه ، وإنما يعنى أنه يحوى الإرادة الشريرة داخل البناء الكلى لإرادته الخيرة ، تماما مثل الإنسان الفاضل الخير ، يحوى فى لحظة واحدة ، غير منقسمة ، رغبته الشريرة داخل إرادته الخيرة ، فلا يكون الله خيرا ، إلا إذا فعل ذلك . وهناك حل آخر ، يرى أن الشر موجود فى العالم بوصفه وسيلة لتحقيق الخيرية . وسبق أن اعترضنا على ذلك ، بأنه يجعل لكل من الشر والخير وجودا منفصلا ومستقلا ، ولكل منهما أفعاله ولحظاته ، ويؤكد فى نفس الوقت على ضرورة الحصول على نتائج شريرة حتى يمكن الحصول على النتائج الخيرة . والحقيقة أن مثل هذا الحل للمشكلة ، ينطبق على أي قوة محدودة ، ويستطيع أن يبرر أفعالها مادامت لا تستطيع الخير إلا بوسائل شريرة . ولكنه لا يمكن أن ينطبق على الله اللامتناهى . لأنه ليس قوة محدودة ، ولا يخلق أشياء خارج ذاته . ولذلك لا يمكن أن يقال : إنه يستخدم وسائل للحصول على غاياته . وإذا قارنا هذا الحل ، بذلك الذى قدمناه ، نلاحظ أننا لا نجعل الشر وسيلة لتحقيق الخيرية فبين الشر والخير إرتباط عضوى فى كل واحد . ولا يستمد الخير حياته إلا من إكتشافه وسيطرته على الإرادة الشريرة فى باطنه ، ولا توصف الحياة بالخيرية ، إلا إذا كانت الإرادة الشريرة المهزومة ، قد باتت جزءا من تكوينها . ولقد اعتمدنا على الخبرة الخلقية لمعرفة ، كيف نحصل على الخيرية ، وكيف تكون الإرادة الشريرة واقعة حقيقية داخلنا وسببا ضروريا لخيريتنا . ثم من خلال هذا التفسير انتقلنا إلى تصور خيرية الله . داخلنا توجد الإرادة الشريرة لكل الخطاة بوصفها واقعة حقيقية فى صلب الحياة الإلهية ، وعنصرا ضروريا لخيريته الكلية ، ومثلما تكون هناك علاقة بين إردات الأخيار من الناس برغباتهم الشريرة ، كذلك تكون هناك علاقة بين الإرادة الكلية الخيرة المتحققة فى الله بإرادات الأشرار من الناس .

وسبق أن ناقشنا الحل القائل بأن الشر ضرورى ليقابل الخير . ولذلك فالشر بوصفه واقعة حقيقية ، ومنفصلا عن الخير ، وكائناتا مستقلا كلية ، لا يمكن إلا أن يكون وهما . ولقد سبق مناقشة هذا الحل فى الفصل الثامن من الكتاب ، ومناقشة الاعتراضات عليه .

والواقع أن مثل هذه الاعتراضات كانت كلها موجهة لعالم القوى ، الذى كنا نراه من الخارج . أما عالم الله وحياته الإلهية التى نراها من الداخل ، فإنها لا تخضع لهذه الانتقادات ولقد عرفنا من البصيرة الخلقية كيف نفهم معنى الشر الجزئى ، وبالأخص معنى الإرادة الشريرة . وكيف يستمد الخير وجوده من تعالى وتجاوز الخبرة الشريرة الحاضرة . فلا يجب أن يكون الشر موجودا فى الخارج ومستقلا عن الإرادة الخيرة وإنما يجب أن يوجد فى نفس اللحظة التى تتعالى فيها . ولقد شعرنا بمثل هذا الاتحاد بين الخير والشر من ممارسة البصيرة الخلقية . فلا وجود لخير حقيقى هناك بدون هذه الحرب الداخلية . ولا يؤدى غياب الرغبة الشريرة إلى خير حقيقى ، بل إلى براءة أو نوع من الخير الغريزى ، وإلى أخلاق لا لون لها . فالخير كيان من العناصر المتصارعة . وهذه الوحدة الخيرية تكون قائمة منذ الأزل فى الفكر الإلهى اللامتناهى .

- ٤ -

بعد ما لعجتنا لمشكلة الشر ، علينا العودة مرة أخرى لدراسة العالم المرئى فلقد سبق لنا رفض الحصول على أي عون يبنى من هذا العالم ، تبعا للطريقة التى اتبعناها فى دراسته . ولكن الآن وبعد إبتعاننا عن النظر إليه بوصفه عالم الشك ، ربما نستطيع أن نحصل فيه على حقيقة نافعة . ويبدأ طريق عودتنا بالقول ، بأن اللامتناهى الذى عرفناه ، لم نعرفه بوصفه كائنا مجردا ، وإنما بوصفه موضوعا فعليا مباشرا للمعرفة ، وبمجرد معرفتنا لهذه الحقيقة ، عدنا مرة أخرى إلى الوقائع التى سبق أن وصفناها بأنها وقائع خارجية جامدة ولا حياة فيها ، لنبحث عن حقيقته فيهما . ولكن لا يجب أن نفهم أن إعتقادنا العام فى المعقولية اللامتناهية للأشياء ، يمكن أن يحل محل أي نوع من الدراسة العلمية لعالم الخبرة . ولئن كانت بعض المذاهب المثالية القنينة ، قد نظرت للخيرية نظرة لا مبالية ، فإن مثاليتنا لا تؤمن باتباع هذه النظرة للتجربة . فإذا أُرست تحقيق مثلك الأعلى ، فلا بد من معرفة الوسائل ، ودراسة الأخلاق التطبيقية جنبا إلى جنب مع المثل الأعلى ذاته ، ويمكن القول بأنه بدون العلم ، وجمع أكبر عدد من الوقائع الصلبة والجافة ، والتصميمات الحريصة ، والتجارب المستمرة ، والملاحظات والحسابات ، لا يستطيع الإنسان معرفة وسائل تحقيق مثله العليا . كذلك يمكن القول بأن العلم النقيى ، هو المجال الوحيد القادر

على أن نلمس فيه الأمثلة المحسوسة على وحدة التصور وعلى طريقة التحكم فى التفاصيل المعقدة ، ووحدة البصيرة الشاملة ، التى ننسبها إلى العقل المثالى الحاوى لكل شئ . فالعلم قابر على تجسيد هذا الفكر الشامل أمامنا ، وإذا سلمنا بأن كل الوقائع والعلاقات بينهم ، يجب أن تكون حاضرة ، أمام العقل العارف لكل شئ ، وأدركنا فى نفس الوقت ، مسلمة ضرورية ومبدأ مطلق للفلسفة . فإن من واجبنا أن نتجه إلى العلم الدقيق ، للبحث عن أمثلة ، لـ : كيف يتحقق كل ذلك فى الحالات الجزئية ، فأمثلتنا تعبر عن المعادلة الرياضية عن كل صفات المنحنى ، ويشمل القانون الخاص بالعملية المادية كل الحالات الخاصة بها وتقوم الدالة بتخليص سلسلة طويلة من الكميات ، التى تكون كل منها مستنتجة بدورها ، بواسطة معامل جبرى معين ، حتى إن الدالة الواحدة تكون تعبيراً عن العديد من الدالات المنفصلة ، كذلك يجمع العقل اللامتناهى المترك لكل الوقائع ولكل العلاقات بينها فى عالم الحقيقة فى وحدة عليا واحدة كل هذه الوقائع وعلاقاتها إن إنجازات العلم تقدم لنا صورة باهتة أو غير واضحة لكمال الفكر اللامتناهى . ولذلك علينا ألا نتجه للعلم ، للبحث عن إجابة عن شئ أو للاختراع فقط ، وإنما للتدليل العقلى على حجه مثلنا الأعلى . ولئن كان العلم سيداً مطلقاً فى مجاله ، فإنه لا سلطان له على العالم ككل ، أو على الأزلى ، أو على الماضى اللامتناهى ، أو الحقيقة الباطنية للأشياء ، ولا يستطيع أن يمننا بمعرفة عن هذه الأشياء ، والحقيقة أن العلم لا يستطيع الاختراع أو حتى البرهنة على مسلماته التى سبق أن عرضناها فى فصل سابق ، ولكن فى تطبيق مسلماته على الوقائع . واكتشاف القوانين الجزئية ، لا يضارعه شئ . فالعلم الحاكم الأوحد فى هذا المجال . إن مجرد الشك فى قدرة العلم يعد نوعاً من عدم الثقة فى الفكر وفى أحكامنا . فالعلم هو العقل المطلق ، طالما أننا نطبقه على وقائع الطبيعة . فلا نعرف شيئاً معرفة مسبقة ، ولا نعرف عن وقائع الطبيعة إلا أنها قابلة للإدراك العقلى ويستطيع اللامتناهى التفكير فيهم . أما معرفتنا لحقيقتها ووجودها وصفاتها ، لا تتحقق لنا إلا بالتجربة .

وبالرغم من هذه الضوابط المفروضة على عقولنا ، علينا أن ندرك بعناية ، كيف يجب أن نعامل المسلمات العلمية ، التى كانت بمثابة العون الوحيد لنا فى دراستنا للواقع ، قبل ، وصولنا إلى نظرتنا الحالية له .

فعندما افترضنا أن العالم يجب أن يشبع حاجتنا الفكرية الأساسية ، افترضنا ما

يعد ضروريا للعلم ، ولكن العلم نفسه لا يستطيع تفسيره فهل وصلنا الآن إلى أى أساس لهذا الغرض النظرى ؟ الواقع أننا قد وصلنا إلى أساس مهم ، قلن كانت مسلمة العلم ، تفترض أن الارتباط الحقيقى بين الوقائع ، يجب أن يكون قابلا للفهم ، إذا تمت معرفتها ، فإننا قد اكتشفنا فى الواقع أنه لا يكفى أن تترك الوقائع ، وتكون قابلة للفهم فقط ، ولكنها يجب أن تفهم وتترك من قبل عقل إلهى . لذلك تعبر مسلمة العلم بصورة جزئية ، وكمجرد افتراض ، عما قد عرفناه الآن معرفة كاملة ، وكنتيجة للاستدلال والبرهنة تتضمن وحدة الفكر الإلهى كل الوقائع ، والتي إذا ما تمت معرفتها معرفة كاملة ، تظهر مترابطة برباط عقلى ، يعتمد بعضها على بعض ، وتكون قابلة للرد إلى الوحدة ، ويوصفها مجموعة من الوقائع القابلة للتعبير عنها فى حقيقة واحدة ، تماما مثلما يتضمن المفهوم الواحد عن طبيعة الأعداد ، كل السلاسل اللانهائية من الأعداد الصحيحة التى قد تطورها نظرية مكتملة ، كذلك يتضمن مفهوم العالم ، الذى يتركه العقل الإلهى ، كل وقائع الخبرة الممكنة ، ويتضمن أيضا إمكانية ربحها إلى وحدة واحدة . لذلك يجب أن يكون هناك فى الواقع معادلة كلية . ولأننا لا نعرفها ، فإننا نبحث عنها هنا هناك فى التجربة ، ونبحث عن أى دلائل عن الوحدة والارتباط العقلى بين الوقائع . ومن جهة أخرى لا نستطيع أن نطمئن إلى أن الرابطة التى نكون توصلنا إلى معرفتها ، هى الرابطة الحقيقية الكائنة بين الأشياء . فالقانون الذى قد نكتشفه ، ليس إلا محاولة منا لمحاكاة العقل الإلهى . لذلك ربما تفشل محاولتنا ، ونخطئ فى الاستقراء . ولكن الأساس الذى نعتمد عليه فى إتمام عمليتنا الاستقرائية ، هو الفكر القائل بأنه مادام العالم الواقعى عبارة عن جسد واحد لحقيقة واحدة كاملة ، فإن أى افتراض يرد أكبر قدر من الوقائع إلى نوع من الوحدة العقلية ، يكون أقرب إلى التعبير عن حقيقة الأشياء ، عن ذلك الذى يزيد من الانفصال بينها ، والبعد عن تحقيق وحدة فكرية لها . أن السبب الرئيسى لنظرتنا للوقائع التى نستقبلها فى كل لحظة ، على أنها وقائع خارجية ، وفى صحة الأساس الذى نرتكز عليه فى ذلك ، لا يكمن فى فصلنا المتعسف بين الذات والموضوع ، ولا على النظرة الثنائية للعالم ، وإنما يعتمد على الحقيقة العميقة لوحدة العالم والفكر الواحد الشامل لكل . فالعالم المرئى يصبح واقعا صلبا ، نعيش فيه ونحاول إبرائه ، بسبب معرفتنا أنه قد تم إبرائه فى وحدة واحدة من قبل عقل مطلق .

من الناحية العملية إذن ، يجب أن نكون واقعيين عندما نتعامل مع عالم الوقائع المحسوسة . ومن واجبنا ومن أجل الإنسانية ، أن ندرس ونؤمن بهذا العالم الخارجى ،

ونثق فى مسأمة الفهم العام باسخدام كل الأشياء فى العالم ، ولكن الفهم العام لم يستطيع إدراك أساس هذا الإيمان ، الذى قد وجدناه فى وجود المطلق .

- ٥ -

هل اكتشفنا شيئاً عن القيمة الدينية اللانهائية التى نبحث عنها ؟ ، أم أن حياتنا فى هذا العالم حياة لا قيمة لها ؟ من الواضح أننا قد حصلنا على شئ ما ، ولكنه جاء مختلفاً كلية عما كنا نتوقعه ، وعما كانت كثير من المذاهب الفلسفية ترغبه . فإذا جنبنا الآمال والمطالب الشخصية ، نجد أن معظم الذين يضعون المذاهب الفلسفية لأشباع المطالب العامة ، يسعون للبرهنة على أن العالم يتقدم فى مجمله نحو الخيرية ، وأن الشر يختفى فى النهاية تاركاً العالم بريئاً وخيراً كما كان أيام عدن . والحقيقة أن الفكر الذى اكتشفناه ، لم يجعل تطبيق نظرة اختفاء الشر من العالم نظرة لا قيمة لها فقط ، بل نظرة زائدة ولا حاجة لوجودها . فإذا كان الخير الخلقى لا يعنى إختفاء الإرادة الشريرة ، كما سبق أن وضحنا ، وإنما وجودها بصفة عضوية وضرورية داخل الإرادة الخيرية ، فإنه أينما وجدت الخيرية فى العالم ، وجد الشر الخلقى ، بسبب هذه الوحدة العضوية . فيكون العالم خيراً بالرغم من الإرادة الشريرة ، ولكنه لا يمكن أن يكون خيراً بدونها ، مادامت الخبرة الخلقية تؤكد لنا ضرورة انتصار الإرادة الخيرة على الإرادة الشريرة لحظة ميلادها . لذلك لا نتعاطف مع النظرة القائلة ، باختفاء الإرادة الشريرة فى المستقبل ومع مرور الزمان ، بسبب إنتشار الخيرية فى كل مكان . إن الإرادة الشريرة لا يمكن القضاء عليها إلا بالتعالى عليها ، وتجاوزها من قبل الإرادة الخيرة فى لحظة ميلادها . فإذا ما أختفت الإرادة الشريرة من العالم ، كما تتوقع المذاهب القديمة ، وتحرر العالم وأصبح الشر منسياً ، فإنه لن يبقى هناك أى خير أخلاقى ومجرد حياة كسولة لا معنى لها . إن وجود الشر فى العالم لا يكون بهدف تحقيق المقارنة مع الفعل الخير ، وإنما يشكل عنصراً ضرورياً فى تكوينه . وسبب صعوبة تفسيرنا لوجود الشر ، نشأ من فصلنا بين الشر والخير ، وعدم قدرتنا على تصور وحدتهما ، واحتواء فعلنا الخير للشر فى باطنه . والحقيقة أننا لا نحصل على حل لهذه المشكلة إلا إذا مارسنا الخيرية بأنفسنا ولا يعرف معنى الشر وكيف يوجد إلا الإنسان الفاضل . لأن فى باطنه تكون الإرادة الشريرة عنصراً ضرورياً لخيريته . فلا بد أن يكون الصراع الخلقى صراعاً أبدياً .

لقد رأينا أن التفسير الذى قدمناه لوجود الشر فى العالم ، يعد التفسير الوحيد الذى يحقق لنا السكينة والعزاء الدينى الكامل ، ويخلصنا من الحيرة والتردد الخلقى ، الذى يصيبنا من جراء وصف المطلق بعدم القدرة على التمييز بين الخير والشر . وجاءت البصيرة الخلقية لنا بهذا الحل لمشكلة الشر فى أوضح وأبسط صوره . وحررتنا من السعى الدائم إلى البحث عن سلام مطلق أو حاجتنا لخير دائم يقضى على وجود الشر . لأنه فيها يكون التمييز بين الشر والخير واضحا ، ويظهر الشر فيها مهزوما ، ويوجد بوصفه عنصرا ضروريا للخير ، ويضيع يقنى فى خضم الكل النهائى للعقل الخير . ويصبح التمييز بين الخير والشر ممكنا ، فى ضوء ذلك الصراع بين الشر والخير ، ولا تتحقق الخيرية المطلقة إلا فى ظله ، وفى ظل وجود هذه الوحدة الخلقية بين الخير والشر . ولذلك لا حاجة للبحث عن التقدم فى هذا العالم ، فالخير يظل منتصرا إلى الأبد من خلال وجود الشر . ومن يرد معرفة المدى الذى يمكن أن تحققه عملية التقدم فى عالمنا ، فعليه أن يتجه إلى العلم التجريبي ، فلا حاجة للبحث عنها فى عالمنا الخلقى .

ولكن ماذا يكون وضع مثلنا الأعلى للحياة الإنسانية ، القائل بوجود تقدم نحو الخيرية ؟ الواقع أن الإجابة واضحة . فالإرادة الخيرة . التى توجد لدينا بوصفها واقعة زمنية ، لا تكون متحققة تحقيقا كاملا ، لأننا نحن أنفسنا مجرد كائنات متناهية ، فلا بد لها أن تسعى إلى تحقيق تعبيرها الكامل فى الزمان وداخلنا ، ومن خلالنا فى هؤلاء الذين نؤثر فيهم : لأن هذه الإرادة الخيرة ، لا يمكن وصفها بالخيرية إلا فى سعيها لتحقيق خيرنا نحن . كذلك إذا كنا من الناحية النظرية نحيا منفصلين عن الله ، ونسعى للخيرية ، فإننا نحاول تحقيق هذه الحياة الالهية ، وهذا هو التقدم بالنسبة لنا . إنه الصورة التى تتخذها الإرادة الخيرة فينا ، أو التى تعبر عن نفسها من خلالنا ولكن بالنسبة لله فليس هناك تقدما أو تطورا حقيقيا . لذلك يعد صحيحا بالفعل ، أن ترشدنا البصيرة الخلقية إلى التطور فى الخيرية مثلما يرشدنا من جهة أخرى الجانب العقلى فينا إلى السعى نحو التقدم فى المعرفة . ولكن فى نفس الوقت ، يكون تقدمنا الخلقى والمعرفى مجرد وقائع زمنية محدودة تحدث فى لحظة زمنية ولا قيمة لها فى الحياة اللامتناهية ، لأنه فى تلك الحياة لا وجود للتقدم ، وإنما صيغ وصور متنوعة من الإرادة الخيرة ، ومن المعرفة الأعلى .

وهكذا قدم لنا الوعي طولا واضحة لمسألتين من المسائل الفلسفية العميقة . فحاجت إمكانية الخطأ لوجود فكر شامل ، قد وضحت لنا من نظرتنا لوعينا الذاتى نفسه ، الذى

يستطيع أن يجمع كل من الصواب والخطأ فى فكر واحد حقيقى فى أى لحظة من لحظاته .
كذلك إمكانية وضرة الشر الأخلاقى ، والتميز بين الخير والشر ، والموقف المحير الذى
بدا مرتبطا لأول وهلة ، بحاجتنا البينية لتفوق الخير فى العالم . كل ذلك قد وضع لنا ، من
خلال وحدة الفعل الخلقى . فيتصارع الخير والشر فى لحظة واحدة ، ومع ذلك يتحدان فى
الانتصار اللحظى للإرادة الخيرة . وتوجد فى هذا الكل الحاوى للصراع وللانتصار ،
والسلام النهائي المتعالى فوق الصراعات والمتجاوز دلها ، الحقيقة العليا ، والعالم الكامل
الذى يحتاجه الدين . عالم الحياة الحقيقية لله .

- ٦ -

إن بصيرتنا ليست مجرد حاجاتنا البينية العامة ، بل حقيقة يشعر بها كل إنسان .
إنها تتطلب منا أن نشعر بقيمة حياتنا الفربية ، عندما نعرف ونحيا فى ظل القاضى المطلق .
فيا أيها الإنسان ! كيف تحيا حياتك اليومية ؟ ! تبحث عن استحسان الناس ، وتخشى
اللوم من جارك ، فكلمة ندم تشقيك وكلمة مدح ترضيك . وتجهل وجود العظيم المطلق
الأفضل من كل جيرانك ، الذى لا يحيا فوقك أو بعيدا عنك ، وإنما ينتشر فى كل أرجاء
فكرك ودرويه . فيحكم بما لا يستطيع جارك ، لأنه يعرف سريرتك . وكلنا متساوون أمامه ،
لأننا كلنا كتب مفتوحة له . والحقيقة أن معرفتك لذلك ، تشبه تماما معرفتك ، لأنك أنت هو
أنت ، وأنت فى الحقيقة أنت نفسك . ولأن كل حقيقة تكون حقيقة ، لأنها تكون معروفة لعقل
واع ، فإنك مهما كانت حقيقتك ، وسواء كنت واعيا بها أم غير واع ، لابد أن تكون معروفة
لوعى كل عالم بكل شئ . فإذا كنت محبا حقيقيا للحق ، أفلا تكون مؤتلفا مع ما يآلفه
الفيلسوف ؟ ألا تشعر بقيمتك ، عندما تترك أن حياتك كلها فى الله والله ولا يعرفك أحد
غيره معرفة حقيقية ، ولا تشعر بقيمة وجودك إلا فى حضوره ؟ كيف للآخرين من بنى
جنسك أن يعرفوا حقيقتك ؟ فقد يحبونك أو ينفرون منك ، ولكن لا تكون هذه المحبة أو تلك
الكراهية ، نابعة من معرفة حقيقية بحقيقتك . إنهم لا يعرفون عنك إلا الظاهر ، وقد يغيرون
وجهه نظرهم تجاهك إذا ما استطاعوا معرفة المزيد عن حقيقتك . فإن كانوا يحبونك ، فهل
تستمر محبتهم لك إذا عرفوك جيدا ، بعضا من أنانيتك ووضاعتك وخستك ، وغيرتك
وحقدك ؟ حينئذ قد تتحول المحبة إلى كراهية ، إذا ما نفروا منك كراهية ، فقد تشعر
بالظلم من موقفهم ، وتكون محقا فى شعورك ، إنهم لا ينكرون لك إلا كلمة سوء صدرت

عند لحظة غضب ، أو حركة أو نظرة غير موفقة ، أو غلطة بسيطة ، وربما إذا عرفوا
عند أكثر من ذلك ، تحولت الكراهية إلى محبة .

وبالرغم من تعارض المصالح وتضارب الأهواء ، عليك أن تسعى لتحقيق الخير وتبذل
كل جهد للوصول له . فمن يكون رفيق كفاحك ؟ وإستحسانه يشجعك ويحثك على السير
قدما ؟ أهو الجار ؟ كلا ، لأن واجبك يفرض عليك أن تشك في أحكامه التي يصورها عندك .
لأنه إما قاض فاسد أو جاهل ، ولأنه لا يعرف سريرتك . لا يضمم الخير دائما ، إذا ما
زعم حبه للخير ، فعليك مجاراته والثقة فيه ، ولكن عليك في نفس الوقت الشك في أحكامه
عندك وأحكامك عنه وإذا ما أستحسن فعلا من أفعالك ، فلا تطمئن لهذا الإستحسان ، لأنه
قد يمدحك على ظاهرك ، ويحكم بصواب ما تخطئه في سريرتك ، وإذا ما وجه إليك لوما
على شر تضرره ، فليكن تحذيرا لك ، لأنك إذا كنت لا ترتكب شرا فإنك قد تقوم به
مستقبلا . ولكن لا تلتفت لتحذيره ، لأنه لا يعرف سريرتك . إنه عندما يتحدث عندك ، يكون
حديثه أشبه بمن يتحدث عن الجانب الآخر للقمر ، فلا تثق به في كل ذلك . وعليك أن تترك
رغباته ، وتساعده على فعل الصواب قدر إمكانك ، واجعل منه وسيلة لنشر الخير ، ولكن لا
تثق في حكمه عندك ، فمن يكون إذن القاضى الحقيقى العادل القادر على تقويم أفعالك ،
والصديق الوفى الوحيد لك ؟

هناك فى الفكر الإلهى ، الحكم الصائب عندك . وتستطيع معرفته ، عندما تعرف الخير ،
وتعرف الصواب ولا وجود لمن يعاونك على فعل الخير ، إلا بصيرتك ، ولا تستمد عوناً
بئنيا من الخارج ، أو من قمم الجبال ، يعينك على فعل الخير ، وكل ما هنالك أن العارف
لكل شئ يعرف مسعاك للخيرية ويوافق عليه . لذلك إذا أحب الإنسان الخير لذاته شعر
بالعزاء والعون الدينى . وإذا أحبه لنتائجه ولقطع الطوى التى قد يحصل عليها عند القيام
بفعله ، فلا يبحث عن ذلك عند المطلق ، ويكفى أن يحيا منافقا بين بنى جنسه من الأفراد .
فيحصل على ما يكفيه من قطع السكر .

إن معرفتنا بوجود المطلق ، وبإبراهه لكل أفعالنا ، يجعل الفرد يشعر بالمكافأة الحقيقية ،
عندما يفعل الخير ، ويدرك أنه بفعله يخدم الأبدى . أنكون بهذه النتيجة التى توصلنا إليها
قد أجبنا عن السؤال الذى طرحناه فى بداية هذا الكتاب ؟ ، ألا نكون قد قدمنا قطعة من
التلج لإنسان جائع ؟ هل هذا المنهب ، منهب مجرد جدا ، وصارم وجاف جدا ، وصعب

تحقيقه في الحياة ؟ حقيقة إن البرهنة عليه برهنة جافة موضوعية مجردة ، ولكن تلك هي الفلسفة فكل ذلك لا يعبر عن الجانب الديني لمذهبنا ، وإنما مجرد تحضير وتمهيد لبيان الجانب الديني للفلسفة . أفيكون المذهب ذاته ، إذا ما تم إنجازُه ، مذهباً يختلف عن العاطفة الدينية الطبيعية ؟ وماذا يريد الإنسان ، عندما يبحث في العالم عن العون الديني ؟ أيجتاج إلى مثل هذا المديح الذي يتلقاه من الدماء ، وإلى هذا التملق الذي يمارسه المحترفون ، وإلى التعاطف من الأصدقاء ؟ وإذا ما سعي إلى ذلك فهل تخلوا خيريته من الأثانية ؟ إلا يستطيع الحصول على كل ذلك ، إن رغب فيه ، من مجال آخر غير المجال الديني ؟ وإذا كان يبحث عن المكافأة ، أفلا يستطيع الحصول عليها من مصدر آخر ؟ ولكن الولاء الحقيقي للقانون الخلقى ، لا يطالب بعزلة الفرد فالإنسان يحتاج الاستحسان إذا كان مستحقاً له ، والموافقة على فعله من كائن يعرفه معرفة حقيقية . ويقول مذهبنا إنه يستطيع الحصول على ذلك الاستحسان وتلك الموافقة التي تعبر عن القيمة الحققة لفعله الخلقى من معرفته للأبدى .

لقد تناولنا في الكتاب الأول من هذا المؤلف الحياة الإنسانية الصعبة التي يتعرض لها المتدرب الجديد على البصيرة الخلقية . وقد يرى معظم الناس أن الولاء للحياة الإنسانية ، يعد كافياً في ذاته لكي يكون بيننا . ولكن هناك من يرى في المقابل ، أن الحياة الإنسانية ذاتها مليئة بالردائل ، ولا يمكن أن تكون مثلاً أعلى . ويتسائل النين يفعلون الخير من أجل ذاته ولا يسعون لمصالح شخصية ، ألا توجد حياة أعلى تستحق أن نهب أنفسنا لخدمتها وحقيقة أعظم تستحق ولاعنا لها ؟ نقول لهؤلاء ، إن بصيرتنا الدينية تشير إلى وجود هذه الحقيقة الأعلى ، فيأمن ترغب في الإخلاص للحياة ، وتهب نفسك للحياة الإنسانية ، هنا توجد حياة المطلق اللامتناهية والشاملة للحياة الإنسانية . والآن ألا تسعد أن تعرف أن خدمتك للإنسانية بإخلاص تعنى خدمتك لهذه الحياة اللامتناهية والأبدية ؟ فما بيد وشريراً وسيئاً في هذه الحياة الإنسانية ، يفقد ملامحه أمام تجليات النور الأبدى .

فإذا كانت مثل هذا الحقيقة العظيمة ، تشجعنا على الاستمرار في عملنا فلا يجب أن نقضى وقتاً طويلاً في تأملها . إن حياتنا حياة عمل وكفاح ، ولا فائدة لنا من تأمل نظري نتوقف عنده ، حتى ولو كان تأملاً في الفكر المطلق . لأنه يتحول سريعاً إلى تفكير مرضى ، مالم تحوله إلى عمل ، ونعبر عنه في أفعالنا فدعنا نستمر في عملنا .

لنا كلمة أخيرة بالنسبة للنتائج العملية لوجهة نظرنا . فإذا كان القارئ قد تبعنا في

بحثنا النظرى ، فإننا نطلب منه متابعتنا فى تطبيق هذا البحث النظرى على الحياة من الناحية العملية . لقد قلنا أن نشر البصيرة الخلقية فى المجتمع ، يعد الواجب الأول والأساس للفرد وكل ما عدا ذلك ، يعد مجرد تحضير لذلك العمل ، أو مجرد انتظار للمرحلة التى نقدر فيها على تحقيقه فى ضوء البصيرة ذاتها . وفى نفس الوقت لا يمكن أن ننجح فى هذا العمل ، أو نشر هذه البصيرة الخلقية ، إلا إذا حققنا الإخلاص لفرديتنا مع الولاء الملتزم بالعلاقات التى يتأسس عليها المجتمع . لذلك يتطلب هذا العمل منا ، التضحية بكثير من الخبرات العاطفية من أجل خدمة الأعلى . مقابل الشعور بوجوده هناك فوقنا ، فإذا ما قبل القارئ كل ذلك ، فإنه يصبح لديه الضمان مثلنا ، بأنه مهما كانت نتائج القصائد القيمة بالنسبة للزمة الدينية الحالية ، فإن أسس الإيمان الينى الحقيقى أسس أكيدة وصلبة .

أيضا نبحت عن العون الدينى ، وحينما نشعر بالحيرة والتشتت من كثرة المذاهب الدينية ، نستطيع اللجوء إلى تأمل الحقيقة الأبدية . فحياة الله تخلص من كل ذلك . ومشاكلنا كلها تكون محلولة هناك ، وحياتنا الفقيرة البائسة ، تكون غنية مليئة بالسعادة هناك . ونشعر فيها بقيمة جهودنا التى قد فقنا الأمل فى جواهرها فى حياتنا . لأن نقص المحدود ليس إلا جزءا من الكل اللامتناهى ، حيث لا نقص حقيقيا فيه . ألا يكون الشعور بذلك شعورا دينيا ؟ ونعود مرة أخرى من رحلة التأمل بعد اكتسابنا لهذه الأمور ، وننظر نظرة جديدة لهذا البحر المترامى الأطراف من حياتنا الإنسانية . فإذا كانت حياتنا ليست حياة إلهية فإن رياح الله تهب فوقها ، فدعنا نبصر فى هذا البحر العظيم ونكافح ، ولا نخاف العواصف ، حتى نجد الكنوز واللاى التى تعد صورا للأبدى .

الخاتمة

تعد الأسئلة الفلسفية عند بعض القراء ، مثلها عند المؤلف ، مسألة لا يمكن تجنبها والاستغناء عنها ، ولذلك بقى هناك سؤال أو سؤالان ، لا بد من طرحهما ، حتى يشعر القارئ بوضوح المعنى ، ويتخلص من شكوكه تجاه نظريتنا . فربما يسأل السؤال التقليدي : أتعد هذه النظرية السابقة للأشياء ، نظرية في التوحيد أو في وحدة الوجود ؟ أكان مرادك الدفاع عن المبادئ الأساسية للمذاهب الموحدة القديمة أم استبدالها بمذهب جديد ؟ ، ويعبر هذا السؤال في الحقيقة عن صعوبة دائما ما تواجه القارئ البسيط ، عندما يسمع ما نقول به ، أو ما يناقشه الفلاسفة المحثثون . فهناك من الكتاب من حاولوا بالفعل الدفاع عن التوحيد وقالوا بضرورة وجود الفكر الكلى . ويحق للقارئ البسيط أن يتشكك ، عندما يرى محاولة استبدال " إله الآباء " بإله آخر ، يطلق عليه نفس الاسم ، ويقدم نفس الشيء ونجيب بكل صراحة ووضوح بأن ذلك ليس مرادنا . وإذا كنا في عرضنا السابق ، نستخدم في بعض المناسبات لفظ " الله " فليس هناك إلزام للقارئ بأن يفترض أن فكرتنا تتفق مع فكرته ، لأننا قد وضعنا بإسهاب معنى فكرتنا . ونعيد ونكرر ، بأن مثلما يقوم عقلنا في أى وقت من الأوقات ، بجمع مجموعة من الأفكار الجزئية المتعدد في لحظة واحدة من لحظات الوعي ، في وحدة واحدة ، نؤكد بأن العقل الكلى يقوم بربط كل أفكارنا في وحدة مطلقة من الفكر مع كل الموضوعات وكل الأفكار المتعلقة بها ولقد أطلقنا على هذا العقل الكلى اسم الله من أجل التوضيح وسهولة اللفظ إنه ليس إله الدين التقليدي . وإنما إله الفكر المثالي التقليدي منذ أفلاطون . وجاء برهاننا وأدلتنا عليه مختلفة تماما عن الأدلة التقليدية التي تملأ كتب اللاهوت كدليل التصميم ودليل السببية . فلقد تخلى الفلاسفة النقييون منذ كانط عن مثل هذه الأدلة ، بل لقد وضعنا بعض جوانب ضعفها . والواقع أن كانط قد أعطى للفلسفة الحديثة أنوات جديدة ، ومن واجبنا تطبيقها قدر الإمكان ، عند محاولة

الإجابة عن المسائل الفلسفية القديمة التي حاول الإنسان على مر التاريخ البحث عن إجابات لها . ولقد تأسس دليلنا في عصرنا السابق على وجود ،العقل الكلى ، على تحليل لطبيعة مفهومي الصواب والخطأ بوصفها مفهومي ضروريين . ولم ننظر العقل الكلى بوصفه خالقا ، فالخالق لابد أن يكون متناهيا ، ولا يستدل على وجوده إلا من التجربة ، والعقل الكلى لا متناه ، ولا يستدل على وجوده من التجربة ، ويتم البرهنة عليه بعيدا عنها . وأخيرا قد أكدنا أن التجربة لا تثبت ولا تبرهن على وجود أي قوى فريية خالقة ، وتكون لا محدودة وخيرة في نفس الوقت ، وبيننا أنه مهما كان وجود هذه القوى ، فلا بد من وجودها بوصفها وقائع ضرورية في العقل اللامتناهي ، الذي لا وجود لأي شئ خارجه . ذلك هو مفهومنا . وإذا لم يكن مفهومنا جيدا في الفلسفة ، فقد حاولنا بجهد شاق ، أن نجعله مفهومنا خاصا لنا ، وحاولنا وضع حججنا الخاصة لإثبات وجوده ، وأكدنا قيمته الدينية المطلقة .

ويجب أن ننبه إلى أننا لا نبالي ، بمن يقول عن مذهبنا ، إنه مذهب في التوحيد أو في وحدة الوجود ، لأنه يختلف عن الصور التقليدية لهذين المذهبين . فكلاهما ينظر إلى الله بوصفه قوة ، وأما أن يضعاه في الخارج ، يحرك المخلوقات صدفه ، أو أن المخلوقات تسير على نهج معين يصفه لها ، أو يوحدان بينه وبين مخلوقاته . والنظرة الأولى في إيراكه ، لا تعبر عن نظرة فلسفية كاملة ، والثانية لا تخرج عن كونها نظرة شعرية خيالية . ولم تسلك أي من هاتين النظرتين . لأننا نرى أن السببية مجرد فكرة ثانوية أو فرعية في الفلسفة ولا تعبر إلا عن صورة ناقصة من الوحدة العقلية للأشياء . فعالم القوى ليس عالما حقيقيا والفكر أكثر مصداقية من القوة ويفهم كل القوى ويدركها في وحدة أبدية . إن الله بوصفه قوة ، إما أن يكون متناهيا ومحدودا أو لا شئ على الإطلاق . والله بوصفه عقلا أو فكرا موجودا لكل وفي الكل . فإذا كان ذلك طريق الفلسفة ، فيحق للإيمان التقليدي أن يسلك ما يشاء من الطرق .

باختصار شديد ، فإن مذهبنا هو المذهب القائل : في البدء كانت الكلمة ، والكلمة كانت مع الله والكلمة كانت الله . هكذا قال القديس " أوغسطين ونهب أفلاطون ومذهبنا نحن . وفيما عدا ذلك لا تكشف الحقيقة الحكمة الإنسانية ، بل الإيمان المتواضع وبالتالي نكون لا أنريين. فإذا ما عرف إنسان ما عن القوى التي تحرك العالم ، معرفة أكثر من تلك التي قدمها لنا العلم ، فعليه أن يستمتع بمعرفته . لأنه ليس في مقدورنا الوصول إليها . فنحن نؤمن بوجود القوى المادية والطبيعة ، ويقانون التطور بوصفه معبرا عن حقائق

الطبيعة ، وبواقعة بقاء الطاقة . إن إيماننا بكل ذلك وبكل النظريات العلمية الجادة ، قد قام على أساس ما قدمه لنا دارسو العلم من فحص للوقائع ، على صحة هذه النظريات ، وخضوعها للتجريب . ونؤمن بنتائج علمية أخرى عدة ، وليس لدينا أى معرفة أخرى عن القوى فى العالم . فلا نعرف شيئاً عن الخلود الفردى ، أو عن التقدم المستقبلى للنوع الإنسانى أو عن ضرورة إنتصار وسيادة الخير فى عالمنا الصغير فكل ذلك نجهله تماماً . وكل ما نعرفه هو أن الحقيقة الأعلى قد تحققت منذ الأزل فى العقل اللامتناهى ، وتحقق النصر الكامل للعالم فى هذا العقل . ومهما حدث لنا ، من شرور فنحن نعرف أن الكل كامل موجود . ونشعر بالراحة والسكينة والطمأنينة لتلك المعرفة . نعرف أن يقوم من يقيم أفعالنا الخلقية ، ويرى أفعالنا الخيرة .

إن مرادنا من كتابة هذه السطور ليس مجرد الرفض لكل النظريات الدينية التقليدية . ولا نريد المبالغة فى النقد أو إثارة المشاحنات . وإن نرفض مساعدة نتلقاها ، حتى وإن كان مقدموها من أصحاب النظريات اللاهوتية التقليدية . فكل غاية الدين ، ليس الحث عن وجهة نظر هذه العقيدة أو تلك ، بل البحث عن أساس للإيمان ، فى العالم . فإن لم تجد دليلاً على ذلك . فعلياً كما سبق أن وضحنا فى الفصل التاسع من الكتاب ، أن نعود إلى عالم المسلمات ، وإن استطعنا الوصول إلى دليل فذلك أفضل ما يمكن أن يتحقق لنا .

السؤال الثانى الذى يمكن أن يوجه لنا هو ماذابقى من هذه المسلمات التى عرضنا لها فى الفصل التاسع من هذا الكتاب ؟ أتم التخلّى عنها جميعاً ؟ الحقيقة أن هذه المسلمات قد ظلت كما هى مجرد صور عقلية لنشاطنا ، غير كاملة المعقولة ، ولكنها ذات قيمة ثابتة لعملنا . فلم ترفض المسلمات العلمية ، وإنما تم تقويتها بالنظر للمعقولة الكاملة للأشياء . لقد أصبحوا الضمان بضرورة وجود حل معقول لكل مشكلة علمية ، وأن الحل ، والأكثر معقولة ، هو الحل الذى يشمل بالفعل كل الوقائع ولقد زاد يقيننا أن عالمنا الخارجى ليس إلا نتاج نشاطنا ، وأن هذا النشاط ، مازال الموضوع الصحيح لأى حكم أخلاقى . وكل ما هنالك أننا اكتشفنا أن أعلى صور نشاطنا ، هى الصورة التى تطابق الحقيقة . كما تنطبق على المسلمات الدينية . فلا يمكن الاستغناء عنها . لأنها ما تزال تبين لنا ، أن فكرتنا عن اللامتناهى ، أن تكون فكرة مجردة ، وأننا مازلنا نلجأ إلى التجربة ، لمعرفة ما هو الأفضل والأعلى ، والذى يمكن أن نقول عنه حينئذ " إن التصور الذى قد أحصل عليه

من التجربة عن حقيقة الخير والجمال ، والحياة الفاضلة التي قد أُتخِلها ، والخير الكامل الذي يمكن أن أتصوره ، كل ذلك ليس إلا عبارة عن لمحات للحقيقة الكبرى التي تكون متحققة بالفعل لدى الله الذي يعرف كل شيء . فكل كمال يمكن أن تصل إليه هذه الأشياء ، ويمكن تصوره بالنسبة لها ، يكون معروفا ومعاشا فيه " لذلك يمكن أن تصبحنا المسلمات الدينية ، ونهتدى بها ، وتجعلنا نرى كل ما يظهر في الخبرة الحياتية ، على أنه درس جيد لمعرفة عقل الله .

وإن كنا نحفظ بهذه المسلمات إلى جانب حبسنا ، وبصيرتنا ، فإننا نرفض استخدامها البرهنة على وجود أي حوادث أو قوى فوق طبيعة من أي نوع . فنحن لا نعرف معجزة ، إلا المطلق ذاته . لأنهم في كثير من صور المثالية الشعبية ، التي تحاول البرهنة على أن عالمنا ، تسكنه الحياة الروحية وكثير من أصحاب النيات الحسنة ، يحاولون البرهنة بالإستناد على ظواهر معينة على الطبيعة الروحية للأشياء . ويرى هؤلاء الناس أن الروح الذي لا يؤثر باستمرار ، وبالتالي لا يحتل عناوين الأخبار ، لا يعد روحا حقيقيا ولذلك تستمد المثالية الدينية حياتها لدى هؤلاء الناس من هذه المؤشرات الظاهرية ، التي تدل على وجود الروح العظيم الفاعل في الكون . وإذا كانوا قد نبذوا الخرافات القديمة ، فإنهم مازالوا يشعرون بتحقيق مرادهم في القول بغموض القوى الحيوية ، وسر حدوث بعض الأشياء ، ونظريات تتعلق بالقوى الغامضة وبالجواهر الروحية ، ويرون أن أفضل الأدلة على وجود الطبيعة الروحية للأشياء ، يتمثل في عدم قدرة عالم البيولوجي معرفة الظروف الحياتية لنشأة الحياة من المادة الميتة . إن أمورا مثل غموض طبيعة الفعل العصبى وكيفية تأثير العقل على الجسم ، وحوادث بعض تجاربنا الصوفية ، يعد بالنسبة لهم أكبر دليل على أن العالم عالم إلهى وملئ بالحياة الروحية . وبالرغم من احترامنا للنوايا الطيبة لهؤلاء الناس ، فإننا نرى أن مثاليتهم ، ليس لها أي قيمة فكرية تذكر ، ولا تتعاطف مع هذا النهج المثالى ، فبالنسبة لمثاليته لا يتأثر إيماننا بالطبيعة الروحية للأشياء ، سواء كان العالم الذي نراه عالما ينمو به شعر الرأس نحو غاية معينة أم لا ، أو سواء نجح البيولوجي في خلق الحياة من المادة الجامدة أم لا . إن قدرتنا على صنع النار لن تجعل العالم يفقد طابعه الروحي . ولن تقل الطبيعة الروحية للأشياء ، إذا استطعنا تخليق البروتو بلازما أو استتساخ كل الحيوانات ، وكل شخصيات شكسبير في عالمنا بل وإذا استطعنا تحقيق كل

ذلك ، فإن المادية بوصفها مذهباً فلسفياً ، يستظل فلسفة متناقضة كما هي في العصر الحاضر ، إن المثالية الحقّة لا تهتم بظهور هذا الشئ أو ذاك في العالم الظاهري ، طالما أنها تعترف بأن الكل إلهي ، وأن الروح تملأ كل شئ ولا تحتاج إلى تأكيد من المعامل العلمية على مصداقيتها ، وإنما فقط على نماذج للمعقولة ولا تملأ من جانبها على العلماء الأشياء التي عليهم أن يكشفوها . ولا تستجدي الطبيعة ، أن تحتوى على قوة خفية ، أو كائن يضمن وجوده وجود المثل الأعلى الذي يبحث عنه الإنسان ، إننا نرفض هذه المثالية المتسولة ، لأنها لا معنى لها ، إن مثاليتنا تقول « أنظر للوقائع كما هي ، وتعمق في دراستها كما جاءت إليك من التجربة ، وتعرف على واقع وجودها ، ولكن عليك أن تعرف أيضا ، أن الحياة الرلهية المثالية تسكن فيها ، وتحيا وتنتشر في كل أرجائها .

يعترف "سقراط" ، في محاوره "بارمنيدس" ، "أفلاطون" ، بأنه يتردد أحيانا بالقول بأن هناك مثالا لكل شئ ، وأن للطين مثالا . وتم توجيه اللوم إليه لخوفه من الناس منه ، وقيل له بأن للطين قيمة عقلية . وكذلك نحن أيضا ، يجب ألا نخاف سخرية الناس ، ونخاف أن نرى الالهى في كل مكان . وليس علينا أن نستمر في البحث وعن الإيمان الزائف بضرورة وجود شئ عجيب وخارق ، حتى نلزم أنفسنا بالقول ، بأن هذا هو الله .

وقبل أن يستأنن المؤلف في وداع هذا الجمع من الدارسين ، يود تقديم إجابة للسؤال التقليدي الذي يثيره صديق حول البرهنة على مذهبنا والتي وردت في الصفحات الأخيرة من هذا البحث يقول الصديق " ربما لم يكن كل ذلك صحيحا ، وهذه الصورة لوجود حقيقة تتصف بالخيرية ، ربما تكون مجرد صورة وهمية وصورة خيالية " فليكن ذلك أيها الصديق العزيز " وربما لم نقل شيئا مقنعا ، وكل ما ورد في بحثنا مجرد وهم زائف " . ولكن عليك أن تتذكر : إذا كان قولنا خاطئا ، فإنه كما سبق أن وضعنا لك ، يكون خاطئا بسبب ، أن اللامتناهي يعرف أنه خاطئ . ويدون هذه المعرفة لن يكون هناك خطأ في تفكيرنا على الإطلاق إن المطلق يعرف على الأقل ما نساهم به . وإذا ما رفض أيا من أفكارنا أو أحكامنا ، فذلك بسبب وجود نقص مثلنا الأعلى ، وليس في المطلق ذاته . وهكذا نكون في أسوأ الحالات ، مثل طفل جاء يوم زفاف الملك يحمل الزهور إسهما منه في الإحتفال . وظل منتظرا أمام باب القصر ، لعل الملك يخرج ويرى زهوره ، ولكن الملك لم يظهر وسقط الطفل في النوم أمام أبواب القصر الضخمة ، ولم يلاحظ أحد وجوده ، فسقطت الزهور

من بين يديه ، وتناثرت بفعل الرياح ، دأست عليها الأقدام وسط الزحام ، فنامت فوق تراب الطريق . ولكن كل ذلك حدث بسبب وجود آلاف الزهور داخل القصر وخارجه ، والتي لا يستطيع الطفل حملها كلها . ولئن كان الملك يعلم بوجود الآلاف والآلاف من الهدايا التي يقدمها له أفراد رعيته المخلصون . فإنه لا يحتاج إليها . لأن كل شيء ملكه منذ الأزل .

المشروع القومى للترجمة

١ - اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت . أحمد درويش
٢ - الوثنية والإسلام	ك. مانهو مانيكار	ت . أحمد فوزاد بلبع
٣ - التراث المسروق	جورج جيمس	ت . شوقي خليل
٤ - كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت . أحمد الحضري
٥ - ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ - اتجاهات البحث الأساسى	ميلكا إمينش	ت . سعد مصلوح / ولاء كامل فايد
٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولمان	ت . يوسف الأطكى
٨ - مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت . مصطفى ماهر
٩ - التعبيرات الفنية	أندروس جوى	ت . محمود محمد عاشور
١٠ - خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت . محمد مقسم وجد الجليل الزوى وعمر طي
١١ - مختارات	فيسوفا شيمبوريسكا	ت . هناء عبد الفتاح
١٢ - طريق الحرير	ديفيد براويستون وايرين هراك	ت . أحمد محمود
١٣ - بيانة الساميين	روبرتسن سميث	ت . عبد الوهاب علوب
١٤ - التحليل النفسى والأدب	هان بيلمان نويل	ت . حسن المولى
١٥ - الحركات الفنية	إلوارد لويس سميث	ت . أشرف رفيق عفيفى
١٦ - أثينة السوداء	مارتن برنال	ت . بإشراف / أحمد عثمان
١٧ - مختارات	فيليب لاركين	ت . محمد مصطفى بدوى
١٨ - الشعر الفسلى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت . طلعت شاهين
١٩ - الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سميريس	ت . نعيم عطية
٢٠ - قصة العلم	ج. ح. كراوثر	ت . يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ - خوخة وآف خوخة	صمد بهرنجى	ت . ماجدة العناني
٢٢ - مفكرات رجالة من المصريين	جون لنتيس	ت . سيد أحمد على الناصرى
٢٣ - تحلى الجميل	هانز جيورج جلدامر	ت . سعيد توفيق
٢٤ - ظلال المستقبل	ماتريك بارندر	ت . بكر عباس
٢٥ - مثنوى	مولانا خليل الدين الرومى	ت . إبراهيم الصوفى شتا
٢٦ - بين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت . أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ - التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت . دخة
٢٨ - رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ - الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر النيب
٣٠ - الوثنية والإسلام (٢١)	ك. مانهو مانيكار	ت . أحمد فوزاد بلبع
٣١ - مصادر دراسة الفطرح الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	ت . عد الستار الطوى / عبد الوهاب علوب
٣٢ - الانقراض	ليفيد روس	ت . مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ - الفطرح القمصلى إفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت . أحمد فوزاد بلبع
٣٤ - الرواية العربية	روجر آلن	ت . حصة إبراهيم المنيف
٣٥ - الأسطورة والحداث	بول . ب . بيكسون	ت . خليل كلفت

٣٦ - نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت . حياة حاسم محمد
٣٧ - واحة سيوة وموسيقاها	بريحيث شيقر	ت . جمال عبد الرحيم
٣٨ - نقد الحداثة	آلن تورين	ت . أنور مغيث
٣٩ - الإعريق والصد	ميتر والكوت	ت . منيرة كروان
٤٠ - قصائد حب	آن سكستون	ت . محمد عيد إبراهيم
٤١ - ما بعد المركزية الأوروبية	ميتر جراس	ت . غطف لحد / إبراهيم حتى / مصد ملحد
٤٢ - عالم ماك	بيجامين بارير	ت . أحمد محمود
٤٣ - الهم المزوج	أوكنافير پاث	ت . المهدي أحريف
٤٤ - بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلي	ت . مارلين تانرس
٤٥ - التراث المعبور	روبرت ح نيا - جون ف أ فاين	ت . أحمد محمود
٤٦ - عشرون قصيدة حب	مانلو نيرودا	ت . محمود السيد علي
٤٧ - تاريخ النقد الأدبي الحديث (١)	ريبيه ويليك	ت . مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ - حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت . ماهر جويجاتي
٤٩ - الإسلام في اللقائ	هـ . ت . نوريس	ت . عبد الوهاب علوب
٥٠ - ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت . مصدر مودة وعملى لليليد ويهيف الأنطكي
٥١ - مسار الرواية الإسبانية الأمريكية	داريو بياسوييا وخ. م بيتياليستي	ت . محمد أبو العطا
٥٢ - العلاج النفسي التجميعي	بيتر . س . نوباليس وستيفن . ج . روصيفيتز وروجر بيل	ت . لطفى فطيم وعادل دمرياش
٥٣ - الدراما والتطيم	أ . ف . ألتحتون	ت . مرسى سعد الدين
٥٤ - المفهوم الإعريقى للمسرح	ح . مايكل والتون	ت . محسن مصيلحي
٥٥ - ما وراء العلم	جون بولكجهوم	ت . علي يوسف علي
٥٦ - الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو عرسية لوركا	ت . محمود علي مكي
٥٧ - الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت . محمود السيد ، ماهر البطوطي
٥٨ - مسرحيتان	فديريكو عرسية لوركا	ت . محمد أبو العطا
٥٩ - المحبرة	كارلوس موبيت	ت . السيد السيد سهيم
٦٠ - التصميم والشكل	جوهانز ايتي	ت . صبرى محمد عبد القنى
٦١ - موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	مراجعة وإشراف . محمد الجوهري
٦٢ - لغة النمس	رولان بارت	ت . محمد خير البقاعى
٦٣ - تاريخ النقد الأدبي الحديث (٢)	رينيه ويليك	ت . مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ - برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت . رمسيس عوض .
٦٥ - ممدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت . رمسيس عوض .
٦٦ - خمس مسرحيات أنثاسية	أنطونيو جالا	ت . عبد الطيف عبد الطيم
٦٧ - مختارات	فرماندو يسعوا	ت . المهدي أحريف
٦٨ - تناسخ العجور وقصص أخرى	فالتين راسيوتين	ت . أشرف الصباغ
٦٩ - العلم الإسلامى فى أولال القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت . أحمد مؤلد متولى وهويدا محمد مهمى
٧٠ - ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشامع روبريجت	ت . عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ - السيدة لا تصلح إلا الرمى	داريو فو	ت . حسين محمود

٧٢ - السياسي العحوز	ت . س . إليوت	ت . فؤاد مطي
٧٣ - نقد استجابة القارئ	جين . ب . توميكز	ت . حسن مازم وعلى حاكم
٧٤ - صلاح الدين والمالكي في مصر	ل . ا . سيميوف	ت . حسن بيومي
٧٥ - من التراحم والسير الذاتية	أنثريه موروا	ت . أحمد درويش
٧٦ - جاك لاكن ولعواء التحليل النفسي	مجموعة من الكتاب	ت . عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ - تاريخ النقد الأدبي الحديث ج ٢	رينيه ويليك	ت . مجاهد عبد المعصم محاهد
٧٨ - العلة النظرية الاجتماعية واللغة الكيفية	روبالد روبرسون	ت . أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ - شعرية التلقي	يوريس أوسنسكي	ت . سعيد العاصمي وباصر خلاوي
٨٠ - بوشكين عبد «مافورة العمود»	ألكسندر بوشكين	ت . مكارم العمري
٨١ - الصناعات المتحيلة	بديكت أنترسن	ت . محمد طارق الشرقاوي
٨٢ - مسرح ميغيل	ميغيل دي أوناموبو	ت . محمود السيد علي
٨٣ - مختارات -	عوتفريد بن	ت . خالد المعالي
٨٤ - موسوعة الأنث والفرد	مجموعة من الكتاب	ت . عبد الحميد شبيحة
٨٥ - منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكي أقطاي	ت . عبد الرازق بركات
٨٦ - طول الليل	جمال مير صانقي	ت . أحمد فتحي يوسف شتا
٨٧ - يوم والقلم	جلال آل أحمد	ت . ماحدة العناني
٨٨ - الابتلاء بالفترب	جلال آل أحمد	ت . إبراهيم السوقي شتا
٨٩ - الطريق الثالث	أنتوني جينز	ت . أحمد زايد ومحمد محيي الدين
٩٠ - وعص السيف (قصص)	نضة من كتاب أمريكا اللاتينية	ت . محمد إبراهيم مبروك
٩١ - المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	بارير الاسوستكا	ت . محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ - أساليب ومضامين المسرح		
الإسبان وأمريكي المعاصر	كارلوس ميغل	ت . نادية جمال الدين
٩٣ - محبثات العولة	مايك فينرستون ومكوت لاش	ت . عبد الوهاب عطوب
٩٤ - الحب الأول والصحة	صمويل بيكيت	ت . فوزية العشماوي
٩٥ - مختارات من المسرح الإسباني	أنطونيو بوپرو بايخو	ت . سري محمد محمد عبد الطيف
٩٦ - ثلاث زئفقات ووردة	قصص مختارة	ت . إيوار الخراط
٩٧ - هوية فرنسا (مع ١)	هرنلي بيرونل	ت . بشير السباعي
٩٨ - اللهم الإحسان والابتزاز للصهيوني	نماذج ومقالات	ت . أشرف الصباغ
٩٩ - تاريخ السينما العالمية	ديفيد روبنسون	ت . إبراهيم فتيل
١٠٠ - مساطة العولة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت . إبراهيم فتحي
١٠١ - النص الروائي (تقنيات ومنامح)	بيرنار فاليط	ت . رشيد ببحو
١٠٢ - السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيب	ت . عر الدين الككاشي الإبرسي
١٠٣ - قبر ابن عرس يليه نياء	عبد الوهاب المذهب	ت . محمد بنيس
١٠٤ - أويرا مافوجني	برتول بريشت	ت . عبد الغفار مكوي
١٠٥ - مدخل إلى النص الجامع	جيرارچينيت	ت . عبد العزيز شبيب
١٠٦ - الأدب الأنلسي	د. ماريا خيسوس روبييرامتي	ت . أشرف علي دعور
١٧ - مربة القلبي في الشعر الأمريكي المعاصر	نخبة	ت . محمد عبد الله الجعدي

١٠٨ - ثلاث براسات عن الشعر الأندلسي	مجموعة من النقاد	ت . محمود علي مكي
١٠٩ - حروب المياه	جون بولوك وعادل درويش	ت . هاشم أحمد محمد
١١٠ - النساء في العالم التامى	حسة بيحوم	ت . منى قطان
١١١ - المرأة والجريمة	فرانسيس هيدسون	ت . ريهام حسين إبراهيم
١١٢ - الاحتجاج الهادئ	لولين علوى ماكلويد	ت . إكرام يوسف
١١٣ - راية التمرد	سنادى يلات	ت . أحمد حسان
١١٤ - مسرحية حصار كويحى وسكان الضيق	رول شوييكا	ت . نسيم مطي
١١٥ - عرفة تخص المرء وحده	مريشيا وولف	ت . سميرة رمضان
١١٦ - امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا بلسون	ت . نهاد أحمد سالم
١١٧ - المرأة والخنوسة في الإسلام	ليلي أحمد	ت . منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ - النهضة النسائية في مصر	بث بارون	ت . ليس النقاش
١١٩ - النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأهرى سنيل	ت . بشراف / رؤوف عباس
١٢٠ - الحركة النسائية والطور في الشرق الأوسط	ليلي أمو لعد	ت . نخبة من المترجمين
١٢١ - الليل الصغير في كتلة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت . محمد الجندي ، وإبراهيم كمال
١٢٢ - نظام السببية القديم وموضح الإنسان	جوزيف هوجت	ت . منيرة كروان
١٢٣ - إمبراطورية العشلية وعلاقتها الدولية	نيدل الكسندر وفنانبوليا	ت . أنور محمد إبراهيم
١٢٤ - العجز الكلاب	جون جراي	ت . أحمد فؤاد بلبع
١٢٥ - التحليل الموسيقي	سيدريك ثورپ ديفي	ت . سمحة الحولى
١٢٦ - فعل القراءة	فواغليخ إيسر	ت . عبد الوهاب طوب
١٢٧ - إرهاب	صفاء فتحي	ت . بشير السباعي
١٢٨ - الألب المقارن	سوران باسيت	ت . أميرة حسن نويرة
١٢٩ - الرواية الأسبانية المعاصرة	ماريا بولورس أسيس جارتو	ت . محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ - الشرق يصعد ثانية	أنثريه جوبندر فراك	ت . شوقي جلال
١٣١ - مصر القديمة (التاريخ الاجتماعي)	مجموعة من المؤلفين	ت . لويس بقطر
١٣٢ - ثقافة العولة	مايك فيذرستون	ت . عبد الوهاب طوب
١٣٣ - الخوف من المرايا	طارق علي	ت . طلعت الشايب
١٣٤ - تشريح حضارة	ماري ح. كيمب	ت . أحمد محمود
١٣٥ - للعار من قدس. إليوت (كتلة أجراء)	ت. س. إليوت	ت . ماهر شفيق فريد
١٣٦ - ملاحو البلشا	كينيث كوتو	ت . سحر توفيق
١٣٧ - مذكرات ضابط في الحملة الروسية	جوريف ماري مواريه	ت . كاميليا صبحي
١٣٨ - عالم الفيزييين بين الجمال والعف	إيغليا تاروني	ت . وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ - باريس فيال	ريشارد فاچتر	ت . مصطفى ماهر
١٤٠ - حيث تلتقي الأنهار	هربرت ميسن	ت . أمل الجيوري
١٤١ - اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت . نعيم عطية
١٤٢ - الإسكندرية - تاريخ وليل	أ. م. هورستر	ت . حسن بيومي
١٤٣ - قضايا التنكر في البحث الاجتماعي	ديريك لايدار	ت . علي السمرى
١٤٤ - صاحبة الوكاندة	كاراو جولفوني	ت . سلامة محمد سليمان

١٤٥ - موت أرتيميو كروث	كارلوس فويتس	ت . أحمد حسان
١٤٦ - الورقة الحمراء	ميخيل دي ليس	ت . على عبد الرؤوف المسمى
١٤٧ - خطة الإدارة الطويلة	تاكريد دورست	ت . عبد الغفار مكوي
١٤٨ - القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إيريك أندرسون إيمرت	ت : على إبراهيم على موفى
١٤٩ - النظرية الشعرية عند إليوت وفونيس	عاطف مضمول	ت . أسامة إسبر
١٥٠ - التحربة الإغريقية	روبرت ج ليتمان	ت . مسيرة كروان
١٥١ - هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برونل	ت . بشير الساعى
١٥٢ - عدالة الهنود وقصص أخرى	نحبة من الكتاب	ت . محمد محمد الخطاى
١٥٣ - غرام المراجعة	فيولين فالتويك	ت . فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ - مدرسة فرانكفورت	هيل سليتر	ت . خليل كلات
١٥٥ - الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت . أحمد مرسى
١٥٦ - المدارس الجمالية الكبرى	جى نسال وآلان وأوديت فيرمو	ت . مى التلمسانى
١٥٧ - حسرو وشيرين	النظامى الكويحى	ت . عبد العزيز بقوش
١٥٨ - هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ٢)	فرنان برونل	ت . بشير الساعى
١٥٩ - الإيبولوجية	ديفيد هوكس	ت . إبراهيم فتحى
١٦٠ - آلة الطبيعة	مول إيرليش	ت . حسين ميموى
١٦١ - من المسرح الإنسانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت . ريدان عبد الطيم ريدان
١٦٢ - تاريخ الكتيبة	يوحنا الأصميرى	ت . صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٢ - موسوعة علم الاجتماع ج ١	جورجون مارشال	ت . بإشراف . محمد الحورى
١٦٤ - شامبوليون (حياة من نور)	چان لاکوتير	ت . نبيل سعد
١٦٥ - حكايات التلطب	أ . ن أفانا سيفا	ت . سهير المصاغة
١٦٦ - العلاقات بين الفقه والطب فى إسرائيل	يشعياهو ليفمان	ت . محمد محمود أبو غدير
١٦٧ - فى عالم طاعور	راسترايات طاعور	ت . شكرى محمد عياد
١٦٨ - دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت . شكرى محمد عياد
١٦٩ - إبداعات أنسية	مجموعة من المبدعين	ت . شكرى محمد عياد
١٧٠ - الطريق	ميجيل دليبيس	ت . سام ياسين رشيد
١٧١ - وضع حد	فرانك بيجو	ت . هدى صبيح
١٧٢ - ححر الشمس	مختارات	ت . محمد محمد الخطاى
١٧٣ - معنى الجمال	ولترت . ستين	ت . إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ - صناعة الثقافة السوواء	ايليس كاشمور	ت . أحمد محمود
١٧٥ - التلفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت . وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ - نحو مفهوم للاتصاليات البيئية	توم تيتسرح	ت . جلال البنا
١٧٧ - أنطون تشيخوف	هدرى تروايا	ت . حصة إبراهيم منيف
١٧٨ - مختارات من الشعر البيئى الحديث	نحبة من الشعراء	ت : محمد حمدي إبراهيم
١٧٩ - حكايات أيسوب	أيسوب	ت . إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ - قصة حاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ - النقد الأدبى الأمريكى	فيسنت ب ليتش	ت . محمد يحيى

١٨٢ - العنف والتنويع	و ب . بيتس	ت . ياسين طه حافظ
١٨٣ - جان كوكو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	ت . فتحى العشرى
١٨٤ - القاهرة . حالة لا تنام	هانز إيندورفر	ت . نسوقى سعيد
١٨٥ - أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت . عبد الوهاب علوب
١٨٦ - معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أمود	ت . إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ - الأرضة	بُنْدُجْ علوى	ت . علاء منصور
١٨٨ - موت الأديب	الفين كرناس	ت . بدر الدين
١٨٩ - العمى والمصيرة	بول دى مان	ت . سعيد العانمى
١٩٠ - محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت . محسن سيد هرجانى
١٩١ - الكلام وأسمال	الحاج أموكر إمام	ت . مصطفى حجازى السيد
١٩٢ - سياحته إبراهيم بيك	زين العابدين المراغى	ت . محمود سلامة علاوى
١٩٣ - عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت . محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ - مقترحات من نقد الأنطو- أمريكى	مجموعة من النقاد	ت . ماهر شفيق فريد
١٩٥ - شتاء ٨٤	إسماعيل مصبح	ت . محمد علاء الدين منصور
١٩٦ - المهلة الأخيرة	فالتين راسبوتين	ت . أشرف الصباغ
١٩٧ - الفروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	ت . حلال السعيد الحفناوى
١٩٨ - الاتصال الجماهيرى	إلوين إمرى وآخرون	ت . إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ - تلويح يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لاندواى	ت . حلال أحمد الرفاعى وأحمد عبد الحليم حماد
٢٠٠ - ضحايا التنمية	حرمى سيروك	ت . هجرى لبيب
٢٠١ - الحائب اليجنى للفلسفة	جوزايا رويس	ت . أحمد الأنصارى

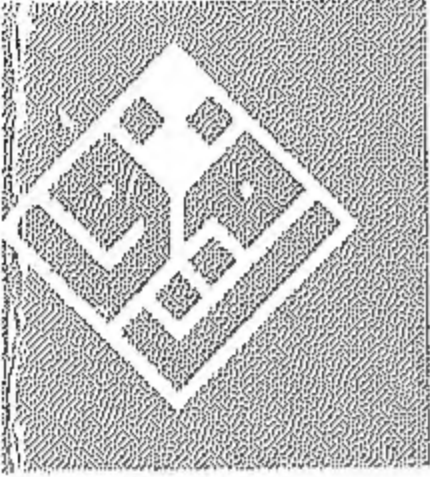
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٨٧٧٢ / ١٩٩٩

الترقيم الدولي (3 - 129 - 305 - 977 - I. S. B. N.)



THE RELIGIOUS ASPECT OF PHILOSOPHY



GOSIAH ROYCO

يعيد جوزايا رويس من كبار فلاسفة المثالية فى القرن التاسع عشر . وتأتى أهمية كتابه «الجانب الدينى للفلسفة» من كونه محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة ، يعرض فيها مذهباً فلسفياً مثالياً ، وتطبيقه على المشكلات الدينية ، التى تثير التساؤلات الفلسفية المحيرة . وينقسم الكتاب إلى جزئين : يتناول الأول المشكلة الخلقية وطبيعتها والمثل العليا التى نحتك بها فى حياتنا اليومية ، وينتهى باكتشاف البصيرة الخلقية التى توجه الإنسان نحو تحقيق الانسجام بين غايات الأفراد والإرادات المتصارعة . ويبحث الجزء الثانى عن طبيعة الحقيقة الدينية التى تنتشر فى العالم ، وتقدم الضمان لهذه البصيرة ؛ فيعرض للنظريات التى تفسر العالم : عالم القوى ، وعالم المسلمات ، وينتهى بالمثالية ، والفكر الكلى الشامل الذى يكشف عن نفسه فى العالم ، ويسد الإنسان عوناً أخلاقياً ، ويكتسب البصيرة الدينية .

Bibliotheca Alexandrina



0271586